Der

Schriftbeweis.

Ein

theologischer Versuch

von

Dr. J. Chr. K. von Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zweite Hälfte. Zweite Abtheilung.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1855.

BT75
.H67
1855

Exchange
Wartburg Seminary
12/3/32

LC Control Number
tmp96 031650

Inhalt der zweiten Hälfte.

Erste Abtheilung.

Fünftes Lehrstück.

Erster Satz.

Jesu Selbstbestimmung, Mensch zu werden S. 1. Alttestamentliches Zeugniß S. 1. Christus ist gewesen, ehe er Mensch geworden S. 8. Das Zeugniß des Täufers S. 9. Zeugniß Jesu und der Apostel S. 15.

Zweiter Satz.

Sündlosigkeit Jesu S. 28. Jesu menschliche Natur der unsern gleich S. 36.

Dritter Satz.

Jesu übernatürliche Empfängniß S. 54.

Vierter Satz.

Jesu Gerechtigkeit S. 69.

Fünfter Satz.

Jesu prophetische Mittlerschaft S. 83. Das alttestamentliche Zeugniß S. 83. Das neutestamentliche Zeugniß S. 104.

Sechster und siebenter Satz.

Jesu Leiden und Sterben S. 115. Das Leiden des alttestamentlichen Gerechten und Mittlers S. 115. Das Leiden des Knechts Jehova's S. 124. Das Opfer S. 139. Der Priester S. 180. Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu S. 194. Die Aussagen der Apostel über die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu S. 213.

Achter Satz.

Keine Lehre von Jesu Höllenfahrt S. 335. Jesu Todeszustand S. 347. Jesus ist aus seinem Todeszustande in unbe-

P.

dingte Gemeinschaft mit Gott übergegangen S. 350. Alttestamentliches Zeugniß S. 350. Neutestamentliches Zeugniß S. 370. Des erhöheten Christus Selbstbethätigung S. 393.

Zweite Abtheilung.

Sechstes Lehrstück.

Christus hat die Seinen vergewissert, daß ihm der Todeszustand Uebergang in unbedingte Gemeinschaft mit dem Vater gewesen S. 1. Mit der Ausgießung des heiligen Geistes hat die Kirche Christi ihren Anfang genommen S. 4. Das alttestamentliche Gesetz hat aufgehört, die Form der neutestamentlichen Gottesgemeinde zu seyn S. 29. Das israelitische Volk ist für die schlüßliche Erfüllung seines heilsgeschichtlichen Berufs noch aufbehalten S. 74. Die Entstehung der neutestamentlichen Schrift S. 81.

Siebentes Lehrstück.

Erste Hälfte.

Die Kirchlichkeit des Christenthums S. 94. Das kirchliche Wort Gottes S. 132. Die Taufe S. 139. Das Mahl des Herrn S. 182. Das kirchliche Amt S. 236.

Zweite Hälfte.

Das Wesen des christlichen Verhaltens S. 263. Die christliche Gesinnung in der nothwendigen Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten S. 274. Das Gebet S. 321. Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der kirchlichen Gemeinschaft S. 338. Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Familie S. 354. Das christliche Handeln in der staatlichen Gemeinschaft S. 396. Das christliche Handeln in der Gemeinschaft der Menschheit S. 421.

Achtes Lehrstück.

Keine Lehre vom Zustande der in Christo Verstorbenen S. 434. Die Lehre der Schrift vom Ende der Dinge S. 459. (Die Hoffnung der Todtenauferstehung in der alttestamentlichen Schrift S. 461.) Die alttestamentliche Lehre vom Ende der Dinge S. 477. Die neutestamentliche Lehre vom Ende der Dinge S. 572.

Verzeichniß der in beiden Abtheilungen der zweiten Hälfte erörterten Schriftstellen.

	Seite
Geneſis.	
2, 20 . . .	II. 356
3, 6 . . .	II. 275
3, 15 . . .	II. 459
4, 1 . . .	I. 64
4, 3 . . .	I. 140
6, 4 . . .	I. 65
8, 20 . . .	I. 142
9, 27 . . .	II. 478
10, 10 . . .	II. 498
12, 3 . . .	II. 479
15, 2 f. . .	II. 363
15, 9 ff. . .	I. 174
17, 17 . . .	II. 280
21, 8 . . .	II. 360
22, 1 ff. . .	II. 281
47, 9 . . .	II. 462
47, 31 . . .	II. 323
49, 10 . . .	II. 480
Exodus.	
12, 1 ff. . .	I. 177
20, 10 . . .	II. 427
20, 12 f. . .	II. 364
22, 27 . . .	II. 404
24, 4 ff.	I. 150. 173. 176
29, 1 ff. . .	I. 182
29, 28 . . .	I. 188
32, 1 ff. . .	II. 342
Leviticus.	
4, 8 . . .	I. 187
4, 13 .	I. 165. 170
5, 1—13	I. 166. 168
5, 17 . . .	I. 169
10, 1 ff. . .	II. 343
10, 17 . . .	I. 183
16, 2. 13 . .	I. 360
17, 11 .	I. 149. 151
19, 17 f. . .	II. 289
19, 20 . . .	I. 172
19, 34 . . .	II. 289
Numeri.	
24, 17—24 .	II. 481
Deuteronomium.	
4, 40 . . .	II. 463
6, 4 . . .	II. 284
16, 3 . . .	II. 185
18, 15 . . .	I. 83
24, 1—4 . .	II. 366
31, 41 f. . .	II. 484
Joſua.	
16, 6 . . .	II. 481
17, 17 f. . .	II. 399
2 Samuelis.	
8, 18 . . .	I. 180
2 Könige.	
17, 4 . . .	I. 144
Jeſaja.	
4, 2 ff. . .	II. 503
6, 9 ff. . .	II. 503
7, 14 ff. . .	I. 57
8, 21 ff. . .	II. 505
9, 1 ff. . .	II. 507
11, 9 . . .	II. 508
11, 11 ff. . .	II. 509
18, 1 ff. . .	II. 512
19, 16 ff. . .	II. 516
21, 1 . . .	II. 643
21, 6—10 . .	II. 510
23, 15 ff. . .	II. 518

Seite

24, 1 ff. . . II. 521
25, 6—8 . . II. 523
26, 11 ff. . . II. 474
29, 1 . . . I. 163
40, 1 . . . I. 91
41, 8 . . . II. 278
41, 27 . . . I. 92
42, 1 ff. . . I. 92
42, 19 ff. . . I. 94
49, 1 ff. . . I. 97
49, 7 . . . I. 125
52, 13 ff. I. 100. 126
60, 1 ff. . . II. 526
65, 1 . . . II. 514
65, 20 ff. . . II. 526
66, 17—24 . II. 529

Jeremia.

31, 22 . . . I. 64
34, 17 ff. . . I. 174
51, 13 . . . II. 643
51, 55 . . . II. 377

Ezechiel.

38—39 . . . II. 536
40—48 . . . II. 537

Hosea.

1, 4 . II. 407. 493
2, 1 ff. . . II. 494
13, 14 . . . II. 472

Joel.

2, 18 ff. I. 87. II. 491

Amos.

4, 4 f. . . II. 347
9, 8 . . . II. 492
9, 12 . . . II. 72

Micha.

2, 12 f. . . II. 495

Seite

4, 8 ff. . . II. 497
5, 1 . . . I. 9
5, 2 . . . I. 63
5, 5 . . . II. 497
7, 1 ff. . . II. 500
7, 7 ff. . . II. 501

Zephanja.

3, 8—10 . II. 531

Haggai.

2, 6—9 . . II. 550
2, 21—23 . II. 550

Sacharja.

1, 7—6, 15 II. 551
3, 8 ff. . . I. 362
6, 12 f. . . I. 363
9, 1 . . . II. 488
9, 9 . . . I. 123
9—11 . . . II. 554
12—14 . . . II. 560

Maleachi.

2, 13—16 . II. 372
3, 1 . . . I. 103

Psalmen.

2, 6 ff. . . I. 66
16 . . . . I. 356
17, 13 ff. . . II. 464
18, 24 . . . II. 286
19 . . . . II. 323
22 . . . . I. 118
29, 10 . . . I. 366
32, 1 . . . I. 184
40, 7-9 . . I. 3
47 . . . . II. 485
49, 13 ff. . . II. 467
55, 18 . . . II. 325

Seite

68, 19 . . . I. 343
69 . . . . I. 122
73, 24 ff. . . II. 465
82, 6 . I. 67. II. 405
87 . . . . II. 486
110, 1 ff. . . I. 354
110, 6 . . . II. 97
128 . . . II. 375
137, 7 ff. . . II. 291
139, 18 . . . II. 466

Proverbien.

5, 15 ff. . . II. 375
10, 5 . . . II. 376
13, 24 . . . II. 376
23, 13 . . . II. 376
28, 24 . . . II. 377
29, 19 . . . II. 377
29, 21 . . . II. 378
31, 10 ff. . . II. 378

Hiob.

19, 25 ff. . . II. 470
24, 22 . . . II. 514

Hoheslied.

8, 5 . . . II. 371

Prediger.

12, 13 . . . II. 428

Daniel.

2, 41—45 . II. 539
7, 7—14 . . II. 541
7, 13 . . . I. 51
9, 24 ff. . . II. 542
12, 1 ff. . . II. 548
12, 11 . . . II. 624

2 Chronik.

15, 1 ff. . . II. 489
26, 16 . . . II. 346

Seite

Ev. Matthäi.

1, 22 . . . I. 63
1, 25 . . . II. 379
3, 7 . . . II. 150
3, 11 . . II. 7. 148
3, 16 . . . I. 105
4, 17 . . . I. 113
5, 17 . . . I. 75
5, 28 . . . II. 395
5, 33 ff. . . II. 409
5, 43 . . . II. 290
5, 57 . . . II. 315
6, 5 ff. . . II. 328
6, 22 . . . II. 296
8, 12 . . . II. 127
10, 37 . . . II. 304
10, 40 ff. . . II. 241
12, 8 . . . I. 77
12, 40 . . . I. 346
15, 5 . . . II. 364
16, 17 ff. . . II. 247
16, 24 . . . II. 304
16, 28 . . . II. 577
17, 1 ff. . . I. 372
17, 26 . . . I. 77
18, 17 . . . II. 96
18, 18—20 . II. 243
19, 10 ff. . . II. 383
19, 13 ff. . . II. 176
20, 28 . . . I. 196
22, 15 ff. . . II. 411
22, 34 . . . II. 296
23, 36 . . . II. 589
23, 38 f. . . II. 77
24, 1—35 . . II. 578
24, 36 ff. . . II. 591
25, 31—46. . II. 591
26, 26 ff. . . II. 186

Seite

26, 32 . . . I. 374
26, 36 . . . I. 202
26, 52 . . . II. 410
27, 46 . . . I. 204
27, 52 . . . I. 349
28, 18 f. . . II. 146

Ev. Marci.

3, 29 . . . II. 317
7, 34 . . . II. 326
10, 11 . . . II. 384
10, 19 . . . II. 365
14, 22 ff. . . II. 186
16, 9 ff. . . II. 2

Ev. Lucä.

1, 35 . . . I. 28
1, 80 . . . I. 36
2, 40 . . . I. 36
4, 13 . . . I. 211
6, 12 ff. . . II. 241
10, 1 . . . II. 240
10, 36 . . . II. 297
11, 1 . . . II. 329
12, 10 . . . II. 316
13, 31 ff. . . I. 209
13, 35 . . . II. 77
14, 26 . . . II. 303
17, 10 . . . II. 300
17, 21 . . . II. 127
17, 22 ff. . . II. 573
18, 15 ff. . . II. 176
21, 20 ff. . . II. 589
22, 19 ff. . . II. 186
22, 51 . . . II. 410
23, 43 . . . I. 346
24, 45 ff. . . II. 3

Ev. Johannis.

1, 14 . . . I. 21

Seite

1, 15 . . . I. 10
1, 18 . . . I. 22
1, 29 . . . I. 194
2, 4 . . . II. 380
2, 48 . . . II. 382
3, 3 . . . II. 8
3, 14 . . . I. 198
3, 27 ff. . . I. 12
4, 1—3 . . I. 108
4, 14 . . . II. 10
6 . . . . II. 225
6, 62 . . . I. 371
7, 37 . . . II. 9
8, 28 . . . I. 198
8, 46 . . . I. 29
8, 56 . . . II. 279
10, 15 . . . I. 196
10, 36 . . . I. 28
11, 47 . . . I. 210
12, 25 . . . II. 305
12, 32 . . . I. 199
13, 2 . . . II. 187
13, 14 . . . II. 299
14, 2 f. . . II. 435
14, 14 . . . II. 332
14, 16 . . II. 12. 14.
14, 17 . . . II. 17
15, 11 . . . II. 301
15, 12 ff. . . II. 298
15, 26 . . . II. 15
16, 8 ff. . . II. 16
16, 12 . . . II. 14
16, 23 . . . II. 332
16, 26 . . . I. 394
17, 12 . . . II. 245
19, 28 . . . I. 208
19, 34 . . . I. 348
20, 17 . . . I. 377
20, 19 . . . I. 375

Seite

Apostelgeschichte.

1, 6 . . . II. 593
1, 15 ff. . . II. 246
1, 24 . . . II. 333
2, 1 ff. . . II. 18
2, 24 . . . I. 349
2, 29 . . . I. 357
2, 38 . . . II. 148
2, 45 . . . II. 385
3, 19 f. . . II. 594
3, 22 f. . . I. 85
7, 59 . . . II. 437
8, 15 ff. . . II. 27
9, 31 . . . II. 13
11, 3 . . . II. 35
14, 23 . . . II. 254
15, 7 ff. . . II. 37
15, 13 ff. . . II. 37
16, 3 . . II. 45. 73
16, 31 . . . II. 174
19, 3 . . . II. 144
19, 14 . . . II. 185
21, 8 . . . II. 249
22, 16 . . . II. 162
26, 20 . . . II. 150

Römer.

1, 3 . . . I. 383
1, 8 f. . . II. 334
1, 23 . . . I. 34
2, 16 . . . II. 610
3, 1—8 . . I. 229
3, 24 f. . . I. 225
4, 1—12 . . II. 68
5, 6 ff. . . I. 231
5, 14 . . . I. 33
5, 18 f. . . I. 78
6, 3 f. . . II. 157
6, 4 . . . I. 33
6, 10 . . I. 235. 384
7, 1—6 . . I. 236
8, 3 I. 33. 54. 239
8, 16 . . . II. 20
8, 19 ff. . . II. 607
8, 23 . . . II. 26
8, 34 . . . I. 395
9, 3 . . . II. 306
10, 4 . . . I. 74
11, 11 . . . II. 30
11, 25—27 . II. 611
11, 26 . . . II. 79
13, 1 ff. . . II. 414
13, 10 . . . II. 99
13, 14 . II. 269. 428.
14, 1 ff. . . II. 65

1 Korinther.

1, 17 . . . I. 215
2, 8 . . . I. 216
3, 11 ff. . . II. 124
5, 7 . . . I. 216
6, 1 . . . II. 410
7, 1 ff. . . II. 389
7, 21 . . . II. 387
9, 15 . . . II. 308
10, 1 . . . II. 172
10, 3 f. . . II. 202
10, 16 ff. . . II. 205
11, 17—33 . II. 215
11, 23 . . . II. 191
12, 13 . . . II. 24
15, 20 ff. . . II. 603
15, 29 . . . II. 179
15, 45 . . . I. 385
15, 51 . . . II. 599

2 Korinther.

3, 6 . . . II. 259
5, 1 ff. . . II. 439
5, 11—21 . . I. 217
5, 20 . . . II. 259
5, 21 . . . I. 32
9, 12 . . . II. 417
11, 21 . . . I. 220
12, 2 . . . I. 387
12, 4 . . . I. 347

Galater.

1, 15 . . . II. 31
2, 1 ff. . . II. 40
2, 11 ff. . . II. 44
2, 21 . . . I. 222
3, 2 . . . II. 23
3, 11—14 . . I. 223
3, 14 . . . II. 25
3, 19—4, 7 . II. 48
3, 26 ff. . . II. 152
4, 4 . . . I. 55. 76
4, 21—5, 1 . II. 58

Epheser.

1, 13 . . . II. 24
1, 22 f. . . II. 97
1, 23 . . . I. 390
2, 1 ff. . . I. 249
2, 14—16 . I. 257
2, 17 . . . I. 338
2, 19 ff. . . II. 101
3, 10 . . . II. 107
3, 21 . . . II. 108
4, 4 . . . II. 108
4, 7 . . . I. 343
4, 9—10 . I. 341
4, 10 . . . I. 387
4, 11 . . . II. 260
4, 11—16 . II. 109
4, 22 . . . II. 268
5, 21—33 . II. 115

Seite

5, 26 . . . II. 173
6, 1 . . . II. 174

Philipper.

2, 7 . . . I. 33
2, 8 . . . I. 80
2, 9 . . . I. 385
2, 13 f. . . I. 250
4, 6 . . . II. 337

Koloſſer.

1, 18 ff. . . I. 241
1, 19 . . . I. 26
2, 9 . . . I. 24
2, 11 f. . . II. 153
2, 18 . . . II. 63
3, 10 . . . II. 268
3, 17 . . . II. 336

1 Theſſalonicher.

2, 16 . . . II. 595
3, 13 . . . II. 595
4, 13 ff. . . II. 596
5, 17 . . . II. 335

2 Theſſalonicher.

2, 3 ff. . . II. 613

1 Timotheus.

3, 2 . II. 253. 393
4, 14 . . . II. 256
5, 9 . . . II. 394

2 Timotheus.

4, 5 . . . II. 250

Titus.

1, 6 . . . II. 393

Seite

1, 9 . . . II. 253
3, 5 . . . II. 170
3, 14 . . . II. 429

Philemon.

11 ff. . . . II. 386

Hebräer.

2, 3 . . . II. 352
2, 9 ff. . . I. 271
2, 10 . . . I. 39
4, 14 f. . . I. 44
5, 1 ff. . . I. 280
5, 7 . . I. 46. 205
7, 1 . . . I. 401
7, 3 . . . I. 54
7, 26 ff. . I. 32. 285
7, 28 . . . I. 46
8, 1 ff. I. 287. 404
9, 11 ff. . . I. 290
9, 15 ff. . . I. 298
9, 21 ff. . . I. 305
10, 1 ff. . . I. 312
10, 5 ff. . . I. 2
10, 9 . . . I. 74
10, 11 ff. . . I. 316
10, 19 . . . I. 318
10, 22 . . . II. 160
10, 25 . . . II. 353
11, 21 . . . II. 323
12, 23 . . . II. 128
13, 10—12 . . I. 322

Br. Jakobi.

2, 23 . . . II. 279
5, 11 . . . I. 215
5, 16 . . . II. 235

1 Petri.

1, 2 . . . II. 168
1, 12 . . . II. 22

Seite

1, 19 . . . I. 325
2, 13 ff. . . II. 419
2, 21 ff. . . I. 327
3, 19 . I. 335. 384
3, 21 . . . II. 163
4 1 f. . . I. 326
4, 5 f. . . I. 339
5, 13 . . . II. 641

2 Petri.

1, 16 ff. . . II. 608
2, 1 ff. . . II. 612
3, 10 ff. . . II. 607

1 Johannis.

1, 3 . . . II. 226
1, 7 . . . I. 330
2, 1 . . . I. 397
2, 2 . . . I. 329
3, 3 . . . II. 320
3, 9 . . . II. 270
3, 23 . . . II. 312
4, 6 . . . II. 272
4, 7 . . . II. 272
4, 19 . . . II. 313
5, 2 . . . II. 313
5, 5–6 . I. 50. 331
5, 8 . . . II. 202
5, 16 . . . II. 315

2 Johannis.

10 . . . . II. 314

Offenb. Johannis.

3, 20 . . . II. 233
5, 1 ff. . . I. 398
5, 6 . . . I. 388
6, 9 ff. . . II. 453
7, 1 ff. . . II. 619
11, 1 ff. . . II. 622
12, 1 ff. . . II. 630
12, 9 ff. . . II. 458

	Seite		Seite		Seite
13, 1 ff. . .	II. 633	14, 13 . . .	II. 450	17, 1—18 . .	II. 641
14, 3—4 . .	II. 392	14, 14 ff. . .	II. 638	19, 20 . . .	II. 651
14, 7 . . .	II. 639	15, 2 ff. . .	II. 457	20, 1—15 . .	II. 652
14, 8 . . .	II. 640	16, 1 ff. . .	II. 639	21, 9 ff. . .	II. 659

Sechstes Lehrstück.

Unser sechstes Lehrstück ist der herkömmlichen Dogmatik größtentheils fremd. Aber ein günstiges Vorurtheil für die Berechtigung desselben begründet im Allgemeinen schon der Zusammenhang, in welchem die sogenannte Apostelgeschichte mit den Evangelien, namentlich mit dem des Lucas steht. Die Stelle, welche dieses Buch im neuen Testamente einnimmt, macht uns dessen gewiß, daß ein schriftgemäßes Lehrgebäude nicht blos die Gegenwart der Kirche, sondern auch ihre Entstehung aussagen muß. [1]) Es fragt sich nur, ob alles das, was bei uns die Aussage ihrer Entstehung ausmacht, wirklich dahin gehört, und ob es alles richtig gefaßt ist.

Christus hat die Seinen vergewissert, daß ihm der Todeszustand Uebergang in unbedingte Gemeinschaft mit dem Vater gewesen.

Der erste Satz des Lehrstücks läßt die Selbstbethätigung Christi, durch welche er die Schaar seiner Gläubigen zu seiner Gemeinde gemacht hat, mit seiner Vergewisserung derselben beginnen, daß ihm der Todeszustand nur Uebergang in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott gewesen. Um die Schriftgemäßheit dieser Aussage zu erweisen, bedarf es jetzt, nachdem wir gezeigt haben, daß die Schrift keine Allmähligkeit der Verklärung Jesu lehrt, zuvörderst des weitern Nachweises, daß die vierzigtägige Zwischenzeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Auffahrt zu nichts Anderm so sehr gedient hat noch dienen sollte, als zu jener Vergewisserung seiner Jünger. Wir gehen hiefür von der zu wenig berücksichtigten Thatsache aus, daß der Herr am Abende vor seinem Tode seinen Jüngern verheißen hat, er werde nach seiner Auferstehung vor ihnen

[1]) vgl. Martensen d. christl. Dogm. S. 378.

hin nach Galiläa gehen [2]); weshalb sie denn auch das Engelwort, welches den an das Grab des Auferstandenen gekommenen Frauen seine Auferstehung kund that, nach Galiläa gewiesen hat. [3]) Wenn Marcus dieses Engelwort mittheilt, ohne daß in dem Abschnitte, welcher sein Evangelium schließt, die Erscheinung Jesu in Galiläa berichtet oder erwähnt wird, so ist dieß der stärkste Beweis, daß nicht er selbst seinem Buche diesen Schluß gegeben hat. Die Jünger hätten also nach Galiläa gehen und dort seiner Erscheinung gewärtig seyn sollen. Aber die Kunde, welche ihnen die Frauen brachten, blieb ihnen fremd und unglaublich. Maria Magdalena, Simon Petrus, Kleopas und sein Gefährte, die Apostel sammt denen, welche gerade bei ihnen waren, zuletzt auch Thomas, dessen Unglaube sie auch jetzt noch in Jerusalem festhielt, mußten den Auferstandenen erst mit Augen gesehen haben, ehe sie sich dahin aufmachten, wo der Herr die hirtenlose Schaar aufs neue um sich sammeln wollte. Daß alles, was er bei diesen Erscheinungen gesagt und gethan hat, auch jenes Anhauchen mit heiligem Lebensodem, keinen andern Zweck gehabt hat, als sie seiner Auferstehung gewiß zu machen und die Bedeutung dieser Thatsache ihnen zur Erkenntniß zu bringen, davon haben wir uns bereits überzeugt. Aber auch mit seiner Erscheinung in Galiläa hatte es keine andere Bewandniß. Nur daß es jetzt der Auferstandene war, welcher alle Welt zum Bekenntnisse seines Namens bringen hieß, und seine wirksame Gegenwart für die Zeit bis zu seiner Wiederkunft zusagte, dieß allein, nicht aber was er befahl und verhieß, war etwas Neues. Denn daß die Botschaft vom Reiche, ehe das Ende kommt, in der ganzen Welt verkündigt werden muß, wußten sie bereits; [4]) daß er Vater, Sohn und Geist nennt, ist keine plötzliche Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit; [5]) und selbst das Taufen ist nicht erst hier, sondern schon dadurch angeordnet worden, daß sich die Predigt Jesu und seiner Jünger als höhere Fortsetzung an die Predigt des Täufers anschloß.

Lucas gedenkt der galiläischen Erscheinung des Auferstandenen nicht, sondern läßt auf die am Abende nach seiner Auferstehung ge-

---

[2]) Matth. 26, 32; Marc. 14, 28. [3]) Matth. 28, 7; Marc. 16, 7.
[4]) Matth. 24, 14. [5]) vgl. erste Hälfte S. 166.

schehene gleich seine Auffahrt folgen. Doch nimmt er ja diesen raschen Abschluß seines ersten Buchs am Anfange des zweiten wieder auf, und thut hier der Erscheinungen Jesu während der vierzigtägigen Zwischenzeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Auffahrt ausdrücklich, wenn auch nur im Allgemeinen Erwähnung. Ohne daß man Ursache hat, Luc. 24, 45—49 zeitlich vom unmittelbar Vorhergegangenen zu trennen [6]), wozu wir um so weniger geneigt seyn werden, je näher es liegt, Luc. 24, 27 zu vergleichen; werden wir doch sagen dürfen, daß in diesen Versen zusammengefaßt ist, was der Herr in jener Zwischenzeit verschiedentlich mit den Seinen geredet hat. Da er ihnen schon am Vorabende seines Todes ausführlich von der Gabe des heiligen Geistes geredet, welchen er senden werde, so ist dort nichts Anderes neu, als das Geheiß, daß sie in Jerusalem auf jene Gabe warten und in Jerusalem nach deren Empfange die Ausrichtung ihres Zeugenberufs beginnen sollen. Daß derselbe Evangelist, welcher dieses Geheiß Jesu mittheilt, seiner galiläischen Erscheinung so wenig, als der auf dieselbe bezüglichen Vorhersagung Erwähnung thut, erklärt sich aus dem Umstande, daß er sein Buch in den Uebergang des Zeugenberufs von Jesus auf seine Jünger und nicht wie Matthäus in den Gegensatz zwischen dem hohen Rathe und den Elfen ausgehen läßt. Mit dem Gegensatze, auf welchen es Matthäus abgesehen hat, ist der von Jerusalem, der Stadt des jüdischen Volks, und Galiläa, dem Lande der Jünger Jesu, nothwendig verbunden, während bei Lucas Jerusalem die heilige Stadt ist, wo der Zeugenberuf der Jünger anhebt, und Rom der Mittelpunkt der Völkerwelt, welche er umspannen soll. Galiläa und nicht Jerusalem war der Ort, wo Jesus die Seinen wiedersehen, aber Jerusalem war der Ort, von wo er das Zeugniß seiner Auferstehung in alle Welt ausgehen lassen wollte. Also durften die Elfe nicht in Galiläa bleiben, nachdem sie mit allen Gläubigen den Herrn gesehen hatten, sondern nach Jerusalem mußten sie zurückkehren, um auf die Gabe des Geistes zu warten. Und wenn ihnen nun dort Jesus wiedererschien, um vor ihren Augen himmelwärts zu entschwinden, so war dieß für sie nur eine Vergewisserung, daß sie von jetzt an keine

[6]) s. z. B. Lange d. Leben Jesu S. 1679.

inweltlichen Erscheinungen, sondern die verheißene Bethätigung seiner überweltlichen Gemeinschaft mit Gott zu erwarten hatten.

Mit der Ausgießung des heiligen Geistes hat die Kirche Christi ihren Anfang genommen.

Aber war nicht auch die Geistesausgießung selbst eine Vergewisserung der Seinen, daß er jetzt in unbedingter Gemeinschaft mit Gott stehe? Er hatte seine Zusendung des Geistes von seinem Weggange aus der Welt und Hingange zum Vater in einer Weise abhängig gemacht, [7]) daß denen, welche an ihn glaubten, so lange sich ihnen die Verheißung derselben noch nicht verwirklicht hatte, immer noch etwas zur Vollendung ihres Glaubens fehlte. Wie Petrus in dem Vorgange der Geistesausgießung [8]) oder in der nunmehrigen Gegenwart des damals gegebenen Geistes [9]) das augenfällige Zeugniß für die Erhöhung des Gekreuzigten zu Gott erkennen heißt; so hat beides den Jüngern selbst zur Vollendung ihrer Glaubensgewißheit gedient. Die Geistesausgießung war einerseits Ergebniß der zum Abschlusse gelangten Geschichte des Herrn, und andererseits Herstellung seiner Gemeinde. In ersterer Beziehung machte sie seine Jünger des nunmehrigen Verhältnisses Gottes und der Menschheit schlüßlich gewiß, in letzterer Beziehung machte sie Träger und Ausrichter seines fortzusetzenden Heilswerks aus ihnen. In beiden Beziehungen begann damit eine Geistesgemeinschaft der Menschen mit Gott, auf welche alle frühere nur geweissagt hatte, nämlich das Leben der Wiedergeburt.

Es ist eine viel behandelte Frage, ob es in der alttestamentlichen Zeit Wiedergeburt gegeben habe oder nicht. Olshausen [10]) verneint es, insofern Wiedergeburt im engern Sinne gemeint sei, als welche nicht gedacht werden könne ohne die wieder ihrerseits von der Verklärung Christi abhängige Ausgießung des heiligen Geistes. Delitzsch dagegen [11]) bejaht es, jedoch mit der nähern Bestimmung, daß das alte Testament den Menschen im Anfange, das neue in der Vollendung seiner Kindschaft zeige. Aber was Delitzsch beibringt, um zu beweisen, daß es auch im alten Testamente ein durch den Geist Gottes gewirktes und regiertes Leben aus Gott und in Gott gegeben habe, trägt zur Entscheidung jener Frage nichts aus; und wenn er sagt,

[7]) Joh. 16, 7. [8]) Akt. 2, 33. [9]) Akt. 5, 32. [10]) Bibl. Comm. üb. d. N. T. II. S. 96. [11]) Biblisch-proph. Theologie S. 242 ff.

daß dieses Leben ein Leben der Wiedergeburt gewesen sey, so hat er dieß nicht bewiesen. Denn das Leben der Wiedergeburt ist nicht blos ein von dem Geiste Gottes gewirktes Verhalten des einzelnen im Fleische lebenden Menschen im Gegensatze zu der von Adam her angebornen Todsünde, sondern das Gut der Lebensgemeinschaft mit dem, welcher für die ganze Menschheit Anfänger eines neuen Lebens geworden ist. Nur indem wir den Begriff der Wiedergeburt so fassen, kommt die Neuheit dessen, was durch die Ausgießung des heiligen Geistes geworden ist, zu ihrem Rechte. Dieß wird sich zeigen, wenn wir das alte Testament in seiner Abzielung auf dieselbe, und dann sie selbst und das neutestamentliche Zeugniß von dem, was durch sie geworden ist, näher ins Auge fassen.

Wir haben früher [12]) gesehen, wie selten in der alttestamentlichen Schrift des Geistes Gottes und namentlich seines heilschaffenden Wirkens im sündigen Menschen Erwähnung geschieht, und in welchem Zusammenhange dieß mit der Geschichte seiner Offenbarung steht. So lange es eben nur der überweltliche Gott war, welcher durch seinen Geist innerweltlich wirkte, und so lange er durch diesen seinen Geist des Menschen Bekehrung und Glauben nur eben so wirkte, wie seine leibliche Lebendigkeit, so lange konnte es keinen erheblichen Unterschied machen, ob Jehova oder sein Geist genannt wurde. Es ist hier immer nur die durch die Schöpfung gesetzte, durch die Sünde aber gestörte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, innerhalb welcher der Geist Gottes Wandlung sündiger Herzen schafft; und es hilft deshalb nichts, darauf hinzuweisen, daß es auch im alten Testamente einen neuen Geist und ein neues Herz gibt. [13]) Wenn David bittet רוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי [14]), womit er ohnehin nur Wiederherstellung in seinen frühern sittlichen Stand erfleht [15]), oder wenn Jehova durch Ezechiel vermahnt עֲשׂוּ לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה [16]), oder durch denselben Propheten verheißt רוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם [17]); so ist doch immer nur Bekehrung von sündigem zu gerechtem Ver-

[12]) erste Hälfte S. 262. [13]) Delitzsch a. a. O. S. 255. [14]) Ps. 51, 12. [15]) vgl. z. B. Hengstenberg u. v. Lengerke z. d. St. [16]) Ezech. 18, 31. [17]) Ezech. 11, 19; 36, 26.

halten, nicht aber eine Erneuung der Gläubigen und Gerechten, immer nur Wandelung des sittlichen Lebens der einzelnen Menschen, welches als bestimmende Macht רוּחַ heißt, [18]) nie aber eine Neuheit des göttlichen Geistes selbst gemeint.

Mit der Weissagung Joel's, daß Jehova zuletzt seinen Geist über sein ganzes Volk ohne Unterschied ausgießen werde [19]), hat es in so fern eine ähnliche Bewandniß, als auch sie nur eben das, was schon in der alttestamentlichen Zeit Einzelnen zu Theil geworden ist, nämlich den Besitz des göttlichen Wundergeistes, lediglich über Alle erstreckt. Sie verhält sich zu jener Verheißung Ezechiel's, wie sich im 51. Psalme der 13. Vers zum 12. verhält. Denn daß sich die Bitte David's רוּחַ קָדְשְׁךָ אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי auf den Geist Gottes bezieht, wie ihm derselbe seit seiner Salbung zum Könige sonderlich beigewohnt hatte, also insofern er wunderbares Vermögen für Gottes Werk, nicht insofern er heiliges Wollen und Verhalten [20]) schafft, das wird durch Vergleichung von 1 Sam. 10, 6. 10 und 16, 13 nicht widerlegt, sondern bestätigt. [21]) Wie nun in diesem Psalme David nicht blos um Wiederherstellung in seinen frühern sittlichen Stand, sondern auch um Belassung des ihm für sein Berufswerk zu Theil gewordenen göttlichen Wundergeistes bittet; so gesellt sich zu der Verheißung, daß zuletzt Israel einen neuen Geist willigen Gehorsams empfangen werde, auch die andere, daß es zuletzt in allen seinen Gliedern des göttlichen Wundergeistes voll seyn werde. Beides ist für das Ende der Wege Israel's geweissagt: aber beides ist nur eine Erstreckung dessen, was in den einzelnen Gerechten und Trägern heilsgeschichtlichen Berufs vorhanden war, über das gesammte heilige Volk.

Die Erfüllung dieser Verheißungen läßt den Wortlaut derselben eben so weit hinter sich, als die Menschwerdung und Verklärung des Sohnes Gottes den Wortlaut der Vorhersagungen vom Heilande Israel's. Schon in des Täufers Weissagung von der Taufe mit heiligem Geiste ist mehr enthalten, als in jenen alttestamentlichen Verheißungen. Weil seine eigene Wassertaufe vorhergeht, welcher

[18]) vgl. erste Hälfte S. 261. [19]) Joel, 3, 1 f. [20]) so z. B. Maurer z. d. St. [21]) gegen Hengstenberg z. d. St.

sich unterziehen soll, wer an dem Reiche Gottes Theil zu haben herzlich begehrt; so wird seines mächtigern Nachfolgers Taufe mit heiligem Geiste die Belohnung des bußfertigen Glaubens, seine Taufe mit Feuer das Gericht über die Unbußfertigen und Ungläubigen seyn. Denn daß Geistestaufe und Feuertaufe eins und dasselbe und das Feuer nur die reinigende Kraft des Geistes bedeuten [22]), oder daß die Feuertaufe eine höhere Stufe als die Geistestaufe, nämlich diese die innere Reinigung im Glauben, jene dagegen die Verklärung des neugebornen Lebens in seiner eigenthümlichen Natur sein solle [23]), wird beides durch die Erklärung, welche Johannes selbst bei Matthäus und Lucas von der Feuertaufe gibt, das letztere aber überdieß dadurch widerlegt, daß, wenn es sich so verhielte, auch die beiden anderen Evangelisten der Feuertaufe nicht minder als der Geistestaufe gedenken müßten. Was heißt nun aber, mit heiligem Geiste taufen? Der Behauptung, *βαπτίζειν* bedeute untertauchen im Sinne des Versenkens, nicht aber des Reinigens [24]), widerstreitet der Sprachgebrauch [25]), sonderlich aber der alsdann unmögliche Ausdruck *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, welcher doch nur ein Ueberströmen mit heiligem Geiste bedeuten kann. Bei diesem Begriffe des Ueberströmens muß man aber bleiben und die Bildlichkeit des Ausdrucks *βαπτίζειν ἐν πνεύματι* nicht etwa dahin mißdeuten, daß nur eine reichliche Zutheilung heiligen Geistes gemeint sey [26]), was ja wieder zu *βαπτίζειν ἐν πυρί* nicht passen würde. Welches dann die Wirkung des Ueberströmens ist, bemißt sich nach der Natur dessen, womit überströmt wird. Feuer verzehrt, heiliger Geist schafft um in heiliges Leben. Ein Umschaffen nennen wir es, weil die Wirkung des in sich lebendigen und Leben schaffenden Geistes an dem sündigen und sterblichen Menschen einen ihm ungleichartigen Gegenstand hat; und wenn wir es ein Umschaffen in heiliges Leben nennen, so vergessen wir nicht, daß Heiligkeit im biblischen Sinne nicht nur der Sünde, sondern auch ihrer Folge gegenübersteht. [27]) Der Täufer verheißt also eine Umwandlung des buß-

---

[22]) so zuerst Chrysostomus. [23]) so Olshausen z. Matth. 3, 11. [24]) Ebrard wissensch. Krit. der ev. Geschichte S. 255; d. Dogma v. h. Abdm. I. S. 39; christl. Dogm. II. S. 380. [25]) vgl. z. B. Marc. 7, 4; Hebr. 9, 10. [26]) gegen Fritzsche z. Matth. 3, 11. [27]) vgl. erste Hälfte S. 80.

fertigen und gläubigen Menschen, kraft welcher derselbe in einem nicht durch die Schöpfung gesetzten und durch die Sünde verderbten, sondern durch die Heilsoffenbarung gewirkten Leben steht, welches sich zu dem durch die Schöpfung gesetzten nicht wie Vollendung, sondern wie vollendende Umschaffung zum Anfange verhält.

Eine solche Umwandlung bezeichnet nun Jesus dem Nicodemus als die Bedingung für die Theilnahme am Reiche Gottes. Nicht eine Leistung nennt er ihm, welche vom Menschen gefordert wird, ein μετανοεῖν [28]), sondern ein Geschehniß, welches mit ihm vorgegangen seyn muß. Ein neues Leben muß für ihn angefangen haben, es muß ihm gegeben worden seyn, das Leben von vorn wiederanzufangen. Denn daß Johannes den Ausdruck γεννᾶσθαι ἄνωθεν im Sinne von γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ verstanden habe, ist weder nothwendig noch richtig. Ἄνωθεν hat keineswegs nur die Bedeutung „von vorn herein" [29]), sondern auch „von vorn an", so daß γεννᾶσθαι ἄνωθεν eben so wohl eine Geburt bezeichnen kann, mit welcher das Leben wieder von vorn beginnt [30]), wie Josephus von einer Verständigung, mit welcher freundschaftliches Verhältniß wieder von vorn beginnt, den Ausdruck φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖσθαι gebraucht [31]). Johannes kann es aber auch nur so gemeint haben, da er den Nicodemus die Unmöglichkeit entgegenhalten läßt, wie denn ein Mensch inmitten seines Lebens wieder von vorn sollte zu leben anfangen. Hätte der Herr gesagt, der Mensch müsse aus Gott geboren werden, so würde dieß den Schriftgelehrten nur auf den ihm nicht befremdlichen Gedanken haben bringen können, daß es einer sittlichen Umwandlung des im Fleische Lebenden, nicht aber auf den allerdings befremdlichen, daß es eines Wiederanfangs des Lebens bedürfe [32]). Wie es zu einem solchen kommen solle, konnte er wohl fragen, ohne sonderlich beschränkt oder consternirt zu seyn [33]), und daß es eine Abgeschmacktheit wäre, an einen neuen Anfang leiblichen Lebens zu denken, wußte er so gut als diejenigen Ausleger, welche sich über ihn verwundern.

---

[28]) gegen de Wette, Baumgarten-Crusius u. A. [29]) Meyer z. d. St. [30]) so auch die Peschito (gegen Baumgarten-Crusius). [31]) Josephus antiqq. 1, 18, 3. [32]) vgl. Luthardt z. d. St. S. 371. [33]) man s. z. B. Meyer z. d. St.

Weil er aber die Meinung des Herrn besser als sie verstand, und richtig wahrnahm, daß er nicht blos von einer Sinnesänderung, sondern von einem neuen Leben des ganzen Menschen sage, eben deshalb bezeichnete er das geforderte Geschehniß als eine Unbegreiflichkeit und Unmöglichkeit. Der Herr erklärt ihm, wie es dazu kommen möge, indem er das γεννᾶσθαι ἄνωθεν, dessen es bedürfe, ein γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος nennt. Wasser und Geist gewähren jenen Lebensanfang, Wasser, wie der Täufer es bot, Geist, wie ihn derselbe von seinem gewaltigern Nachfolger verhieß. Wer dem Worte Gottes, welches durch Johannes erging, im Glauben gehorsam ward, der untergab sich dem Wasser seiner Taufe, und hielt sich an den von ihm bezeugten Jesus, der Taufe mit Geist gewärtig [34]). Wer die Taufe des Johannes nicht begehrte, war auch für die umgebärende Geistestaufe nicht bereitet. Man sieht, es verträgt sich mit den geschichtlichen Umständen, unter welchen der Herr diese Worte gesprochen hat, gleich wenig, wenn man ihn von einer Taufe sagen läßt, welche Taufe mit Wasser und mit Geist zugleich ist [36]), wie wenn man ihn nur auf die sinnbildliche Bedeutung des Wassers anspielen läßt [37]).

Also von einer Wandlung des ganzen Menschen, einem neuen Anfange des gesammten Lebens sprach Jesus zu Nicodemus. Minder umfassend als diese Bedingung des Einkommens in das Reich Gottes, ist die Verheißung, welche Jesus an jenem Laubhüttenfesttage gab, als er zum letzten Male sein Volk durch eines der hohen Feste um sich versammelt sah, und deshalb mit besonderer Bewegung des Gemüths in die Menge hineinrief, wen dürste, der solle zu ihm kommen und trinken, und wer an ihn glaube, aus dessen Innern werden, wie die Schrift sage, Ströme lebendigen Wassers fließen [38a]). Er stellte sich damit als den Heilsbrunnen dar, aus welchem Israel, wie man beim Laubhüttenfeste mit Worten Jesaja's zu singen pflegte, endlich mit Freuden schöpfen solle [38b]), und verhieß dem, welcher sich von ihm tränken lasse, daß an ihm das andere jesajanische Wort in Erfüllung gehen werde, du wirst seyn wie ein Wasserquell, deß Wasser

[34]) vgl. Luc. 7, 29—30. [35]) vgl. namentlich Luthardt z. d. St. [36]) so z. B. Meyer. [37]) so z. B. Lücke. [38a]) Joh. 7, 37—38. [38b]) Jes. 12, 3.

nicht versiegt [39]). Dieß erinnert an das Wort, welches er zu jener Samariterin gesagt hat [40]), er besitze Wasser, welches in dem, welchem er es gebe, ein Quell springenden Wassers werde zu ewigem Leben: wobei er unter diesem Wasser nicht den Glauben verstand [41]) — denn der Glaube ist das Verhalten des Dürstenden —, noch die im Glauben angeeignete Wahrheit [42]) — wenigstens nicht die wahre Lehre, welche ja nicht zum Quell ihrer selbst werden kann — sondern den heiligen Geist, welcher in jedem, der ihn empfängt, ein selbstständiges Daseyn anhebt [43]). Wesentlich die gleiche Bewandniß hat es auch mit der vorliegenden Stelle, jedoch mit dem Unterschiede, daß hier nicht blos selbstständiges Daseyn, sondern Wirksamkeit des Geistes nach außen [44]) verheißen ist. Warum es aber heißt ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, wird gleich sehr verkannt, wenn man diesen Ausdruck aus der Bildlichkeit der Rede Jesu erklärt, wie wenn man die Verheißung um deß willen auf die Leiblichkeit des Gläubigen bezieht. Im erstern Falle vergißt man sich so weit, anzumerken, daß ja getrunkenes Wasser in die Bauchhöhle komme [45]): eine Ungeschicklichkeit, vor welcher den hochheiligen Ausspruch schon die Bezeichnung des Subjekts mit ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ schützen sollte. Muß sich denn nicht dieses Wasser gerade dadurch von gemeinem Wasser unterscheiden, daß es nicht in die Bauchhöhle und also auch nicht aus ihr kommt? Aber eben so wenig können diese Worte bedeuten, daß die leibliche Natur des Gläubigen zur Quelle des Geistes werden solle [46]). Nicht ἐκ τῆς κοιλίας, sondern ἐκ τοῦ σώματος müßte dieß heißen, indem dann nicht die Innerlichkeit, sondern die Körperlichkeit des Quellortes bezeichnet seyn müßte. Doch irren auch diejenigen, welche um deß willen, weil ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ nichts anderes ist als מִמְּעָיו [47]), κοιλία mit καρδία vertauschen zu können meinen, und jenes den stärkern Ausdruck für dieses nennen [48]). Nicht ein stärkerer Ausdruck als καρδία ist κοιλία, sondern es bezeichnet das Innerleibliche, während καρδία den innerleiblichen Lebensmittelpunkt. Demnach

---

[39]) Jes. 58, 11. [40]) Joh. 4, 14. [41]) so Lücke. [42]) so Meyer. [43]) so z. B. Luthardt. [44]) gegen Baumgarten-Crusius. [45]) so Meyer. [46]) so Luthardt. [47]) vgl. Ps. 40, 9 LXX, nicht aber Prov. 20, 27. [48]) so Baumgarten-Crusius.

besagt ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, daß der Gläubige einen innerleiblichen Quellort haben wird, welchem lebendiges Wasser, nämlich heiliger Geist, nach außen entströmt. Nicht ist sein Leib zu solchem Quellorte verklärt, wohl aber trägt er denselben in seinem Leibe [49a]), indem er, im Leben des Fleisches stehend, einen Born des Geistes bei sich hegt, dessen Ströme sich Leben schaffend auf seine Umgebung ergießen. Wir werden nun vollends nicht mehr versucht seyn, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ zu πινέτω zu ziehen, und die angeführte Aussage der Schrift auf Jesus zu deuten [49b]): was schon deshalb nicht angeht, weil dadurch ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ eine nachschleppende Bedingung für πινέτω wird, welchem doch seine Bedingung, nämlich ἐρχέσθω πρός με schon vorausgeht.

Hat nun der Evangelist nicht Recht oder hat er nur eperegetisch Recht [50]), daß er diesen Ausspruch auf den Geist deutet, welcher nach des Herrn Verklärung in den Seinen angefangen hat zu seyn und zu walten? Und nicht blos an dem ποταμοί liegt es, daß er Recht hat, als ob Jesu Meinung nur darauf gienge, wie viel mächtiger das Geistesleben der Seinen nach seinem Hingange sein werde [51]); sondern daß jedem, der an ihn glaubt, solches verheißen ist und für dieses Leibes Leben verheißen, das ist es, wodurch sich der Spruch als Weissagung auf die Ausgießung des heiligen Geistes und als neutestamentliche Wiederholung der Weissagung Joel's darstellt. Daß der Herr einen Stand der Dinge gemeint habe, welcher erst nachmals eintreten sollte, erhärtet der Evangelist durch die Erinnerung, daß es heiligen Geist, so lange Jesus nicht verklärt war, überhaupt nicht gegeben habe: eine Bemerkung, deren Richtigkeit schon bei anderm Anlasse [52]) mit Zurückweisung aller Abschwächungen derselben aufgezeigt worden ist. Es gab heiligen Geist noch nicht, sagt Johannes, nicht blos, weil ihn die an Jesus Gläubigen noch nicht hatten, sondern weil er überhaupt noch nicht vorhanden war. Denn er meint jenes πνεῦμα ἅγιον, welches der auferstandene Herr die Seinen hinnehmen hieß, indem er sie anhauchte; den zum Odem eines neuen menschlichen Lebens gewordenen Geist Gottes meint er. Denn so ein thörichter

[49a]) vgl. 2 Kor. 4, 7. [49b]) Stier d. Reden des Herrn Jesu IV. S. 334 ff. [50]) gegen Lücke. [51]) so Meyer. [52]) erste Hälfte S. 168.

Einfall es ist, die Verheißung Jesu und des Evangelisten Deutung derselben mit der Erzählung von dem Blut und Wasser in Zusammenhang zu bringen, welches dem Leibe des verstorbenen Herrn entströmt ist, als wenn damit der in ihm verschlossene Geist aus ihm herausgetreten wäre, um auf die Welt überzugehen [53]); so offenbar weist die Erzählung von dem Anhauchen des Auferstandenen auf die vorliegende Stelle zurück.

Was es aber um den hier verheißenen Geist seyn wird, stellt sich näher in derjenigen Verheißung desselben dar, mit welcher Jesus am Vorabende seines Todes von den Seinen Abschied nahm. Als ein göttliches Selbst wird er von Gott ausgehen in die Welt, um für die Zeit zwischen Jesu Hingang aus der Welt zu Gott und seiner Wiederkehr zu den Seinen an seiner Statt bei ihnen zu seyn. Nachdem bisher der Herr selbst den Seinen παράκλητος gewesen, wird er nun den Vater bitten, daß er ihnen einen andern παράκλητος, nämlich den Geist der Wahrheit gebe. Für die Untersuchung, in welchem Sinne die Bezeichnung παράκλητος gemeint sey, ist zweierlei nachtheilig gewesen, daß man den Gebrauch des Worts, wie es im ersten Briefe Johannis vorkommt, zu voreilig verglich, und daß man immer zuerst fragte, wie der heilige Geist, und nicht, wie Jesus so heißen könne. Den erstern Fehler treibt Köstlin [54]) am weitesten, welcher beide Stellen so nahe zusammenbringt, daß er den verklärten Jesus den jenseitigen, den heiligen Geist den diesseitigen παράκλητος nennt. Aber an derjenigen Stelle des Evangeliums, wo diese Bezeichnung des heiligen Geistes zuerst begegnet, erklärt sie sich selbst daraus, daß derselbe an Jesu Statt gesendet wird. Was bisher der Herr den Seinen gewesen, das wird ihnen dann der Geist sein: dieß ist der Sinn der Worte ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν. Mag man nun die passivische Bedeutung von παράκλητος noch so sehr verallgemeinern [55]), so will sie sich doch immer nicht dafür schicken, zu bezeichnen, was Jesus bis dahin den Seinen gewesen. Denn nicht sie haben etwas zu thun gehabt, wobei er ihnen geholfen, sondern sein Werk hat er an ihnen gethan, indem er ihnen den Namen Gottes

[53]) Köstlin d. Lehrbegr. des Ev. u. der Br. Joh. S. 207. [54]) a. a. O. S. 197. [55]) vgl. Knapp scripta var. arg. ed. II. T. I. S. 137.

kund machte und ihnen die Worte gab, welche ihm sein Vater gegeben [56]). Ein מַלְאָךְ מֵלִיץ ist er ihnen gewesen, dessen Geschäft ist, לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ, wie es Hiob 33, 23 heißt. Wenn nun an dieser Stelle des Buchs Hiob מֵלִיץ, so wie an einer andern — 16, 2 — מְנַחֵם von dem Chaldäer mit פְּרַקְלִט, und das letztere von Aquila und Theodotion mit παράκλητος, von dem Alexandriner aber mit παρακλήτωρ, von Symmachus mit παρηγορῶν wiedergegeben wird; so kann doch nichts deutlicher seyn, als daß man παράκλητος auch aktivisch wie παρακλήτωρ verstanden und gebraucht hat. Ist dieß eine sprachwidrige Verwechslung [57]), so hat keinen Falls der Ausleger die Verantwortung dafür zu tragen, dessen Aufgabe nur die sein kann, den thatsächlichen Sprachgebrauch zu ermitteln.

Lücke war ganz auf dem richtigen Wege, als er die Untersuchung mit den Worten einleitete: „Der persönlichen παράκλησις des Herrn müssen die Seinigen fortan entbehren. Wer wird nun ihr παράκλητος sein?" So ist es. An die Stelle der παράκλησις Jesu sollte die des heiligen Geistes treten, jene παράκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος, von welcher es Akt. 9, 31 heißt, daß die Gemeinde durch sie gemehrt worden. Aber wie konnte Lücke von da aus zu dem Ergebnisse kommen, παράκλητος heiße Beistand? Daß παρακαλεῖν aus der Bedeutung „zu Hülfe rufen" in die Bedeutung „helfen" übergehe [58]), bedarf doch wahrlich keiner Widerlegung; und zu Akt. 9, 31 bemerkt auch de Wette, daß die Bedeutung „Beistand" für παράκλησις unerweislich sey [59]). Trost heißt es freilich an der letztern Stelle auch nicht [60]), noch kann man dieselbe damit zurechtbringen, daß man ἐπληθύνετο durch ἐπληροῦτο erklärt [61]). Die Meinung ist vielmehr, der in der Gemeinde waltende Geist habe das Wort so wirksam geführt, daß ihrer immer mehr dem Namen Jesu unterthan wurden. Da παρακαλεῖν jede Art Zusprechens bezeichnen kann, bei welchem es auf eine bestimmende Einwirkung abgesehen ist, alles christliche Lehren aber mit der Absicht geschieht, zu einem Verhalten gegen Gott

---

[56]) Joh. 17, 6. 8. [57]) Meyer z. Joh. 14, 16. [58]) Olshausen zu ders. St. u. ähnlich Philippi z. Röm. 1, 12. [59]) gegen Meyer z. d. St. [60]) gegen Baumgarten d. Apostelgeschichte I. S. 227. [61]) gegen de Wette zu d. St.

zu bestimmen, so liegt παράκλητος von διδάσκαλος gar nicht so weit ab, daß Theodorus letzteres nicht hätte für ersteres setzen dürfen. Wie käme sonst auch Lucas dazu, den Namen Barnabas durch υἱὸς παρακλήσεως zu verdolmetschen? [62]) oder wie könnte sonst der Brief an die Hebräer ein λόγος παρακλήσεως heißen? [63]) Einen Lehrer in diesem Sinne verheißt also Jesus. den Seinen. In dem Sinne, in welchem er selbst, der auf Erden wandelnde Gottmensch, ihr Lehrer gewesen, wird es von nun an der Geist der Wahrheit, der in irdischen Menschen gegenwärtig waltende Geist Gottes seyn [64]).

Daß wir die fragliche Bezeichnung des verheißenen Geistes richtig verstanden haben, zeigt sich an allen den Stellen, wo dieselbe wiederkehrt. An der einen, 14, 26, verheißt der Herr den Jüngern, wenn er nun aufhöre bei ihnen zu weilen und zu ihnen zu reden, werde dieser παράκλητος sie alles lehren und alles dessen sie erinnern, was er selbst zu ihnen geredet. An der zweiten, 15, 26, sagt der Herr, derselbe werde von ihm zeugen, und an der dritten, 16, 7—8, er werde die Welt von Sünde und Gerechtigkeit und Gericht überführen. Die Jünger zu lehren, von sich zu zeugen, und der Welt eine Kunde der Wahrheit aufzunöthigen, durch welche sie im Gewissen überführt sey, ob sie sich ihrer auch entschlägt, dieß war bis jetzt des Herrn Geschäft gewesen. In dasselbe Geschäft tritt nun der heilige Geist ein. Er wird erstlich die Gläubigen alles lehren, dessen sie bedürfen [65]), sey es daß er sie an das erinnert, was ihnen der Herr gesagt hat, sey es daß er sie auch solches lehrt, was sie jetzt noch nicht tragen könnten [66]). In beiden Fällen ist es nicht eine Mehrheit einzelner Erkenntnisse, deren einen Theil der Herr schon mitgetheilt hätte, den andern aber nicht [67]); sondern in die einige Wahrheit, welche sie schon besitzen, wird er sie so einführen, daß sie dieselbe ganz besitzen. Es ist aber auch nicht an dem, daß sich Joh. 16, 12 — 13 auf das Vorhersagen der Schicksale bezöge, welche der Gemeinde bevorstanden [68]): solche Vorhersagung wird nur in dem Satze καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ besonders hervorgehoben, ohne daß die Verheißung ὁδηγήσει

---

[62]) Akt. 4, 36. [63]) Hebr. 13, 22. [64]) vgl. Luthardt z. d. St. S. 308. [65]) vgl. 1 Joh. 2, 27. [66]) Joh. 16, 12 — 13. [67]) gegen Meyer z. dieser St. [68]) Köstlin d. Lehrbegr. des Ev. u. der Br. Joh. S. 201.

ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν darin aufgienge. Die in der Person Christi geoffenbarte Wahrheit des Verhältnisses Gottes und der Welt, welche er die Seinen gelehrt hat, wird nach seinem Hingange durch die neu anhebende, aber in stetiger Gemeinschaft mit ihm sich begebende Wirksamkeit des Geistes nach allen Beziehungen und in ihrem ganzen Umfange, also auch in ihrer weissagenden Bedeutung für das Ende der Dinge erschlossen werden. Diese Verheißung gibt Jesus den Seinen nicht um deß willen, weil er eine in V. 8—11 begonnene Kundgebung der innern Oekonomie seines Reichs aus Rücksicht auf ihre jetzige Unfähigkeit des Verständnisses abbricht [69]). Die vorhergegangenen Verse enthalten keine solche Kundgebung, sondern eine Verheißung der gegen die Welt gerichteten Wirksamkeit des Geistes; und V. 12 ist kein Abbrechen des Vorherigen, sondern bringt eine zweite Verheißung der den Jüngern selbst zu Gute kommenden Wirksamkeit eben desselben Geistes; endlich beide Verheißungen gibt er ihnen mit der Absicht, sie über seinen Hingang durch die Aussicht auf das Kommen dieses Geistes zu beruhigen [70]).

Die Jünger zu lehren, ist das erste Geschäft des neuen παράκλητος; von Jesu zu zeugen, ist das zweite. Wie Jesus von sich bezeugt hat, daß er von Gott ausgegangen, so wird der Geist von ihm bezeugen, daß er, der in der Welt Gewesene, bei Gott ist. Denn dieß meint der Herr mit seiner Vorhersagung, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ [71a]), im Unterschiede von seinem darauf folgenden Befehle καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ. Gewöhnlich verbindet man zwar den letztern Satz mit dem ersten so, als hieße es καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρήσετε. Aber das Präsens μαρτυρεῖτε ließe sich weder daraus erklären, daß der fortdauernde Charakter der Zeugenschaft [71b]), noch daraus, daß das nahe Bevorstehen des Zeugens [72]) betont werden soll. Am ehesten ließe sich sagen, es hänge ab von dem vorhergegangenen Futurum [73]). Aber μαρτυρεῖτε ist nicht Indikativ, sondern Imperativ [74]). Denn daß die Jünger von Jesu zeugen werden, kann keine Zusage für sie seyn, die sich als solche mit der Verheißung, der heilige Geist werde von ihm

[69]) Lücke z. d. St. [70]) vgl. Luthardt z. d. St. [71a]) Joh. 15, 26. [71b]) so Tholuck. [72]) so de Wette. [73]) so Meyer. [74]) so Baumgarten-Crusius.

zeugen, gleichartig verbände. Der Geist wird, und sie sollen zeugen, sie, als die da gesehen und gehört haben, was er gethan und geredet, der Geist aber, als den er vom Vater her gesendet hat, zu welchem er hingegangen ist. Des Geistes wunderbar wirksame Gegenwart in den Seinen wird Zeugniß geben, daß er, von welchem die Seinen bezeugen, was sie auf Erden erlebt, mit Augen gesehen und mit Ohren gehört haben, zu Gott seinem Vater überweltlich erhöht ist. Es ist dasselbe, wie wenn Petrus, nachdem er vor dem hohen Rathe von des Gekreuzigten Erhöhung zur Rechten Gottes gesagt hat, also fortfährt: *Καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ* [75]).

Des Geistes Zeugniß von Jesu ergeht, um Glauben zu wirken. Aber auch die Welt, welche Welt bleibt, erfährt des Geistes Macht an sich, indem er ihr eine Erkenntniß aufnöthigt, obgleich sie sich der Anerkenntniß weigert. Denn an der Stelle, welche von dieser dritten Wirksamkeit des Geistes handelt [76a]), ist die Welt in ihrem Widerstreite gegen die Jünger Gegenstand seines Thuns [76b]); und daß sie einer Machtwirkung desselben unterliegen wird, der sie sich nicht entziehen kann, ist der eine Trost um Jesu Hingang aus der Welt, dessen die Jünger eben so sehr bedurften, als des andern, daß sie ihrerseits durch den Geist in die ganze Fülle der ihnen vom Herrn geoffenbarten Wahrheit werden eingeführt werden. Drei Stücke sind es, in Bezug auf welche der Welt eine Erkenntniß aufgenöthigt werden wird, Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. Die beiden letzteren bilden einen unterschiedlichen Gegensatz zum ersten, welcher sich in der Verbindung durch *μέν — δέ — δέ* ausdrückt. Warum es des Geistes Geschäft seyn wird, die Welt in Bezug auf diese drei Stücke zu überführen, sagen die mit *ὅτι* angeschlossenen Sätze. Denn daß dieselben nicht Umschreibungen oder nähere Erklärungen jener drei Stücke seyn wollen [77]), wird bei dem zweiten Satze unverkennbar, wo sich weder das *ὑπάγω* noch das *οὐκέτι θεωρεῖτέ με*, wie viel man auch daran gekünstelt hat, zu solcher Auffassung schicken will. Die überführende Thätigkeit des Geistes wird erstens Sünde zum Gegen-

[75]) Akt. 5, 32. [76a]) Joh. 16, 8 — 11. [76b]) vgl. de Wette z. d. St.
[77]) gegen Baumgarten-Crusius u. A.

stande haben, daß dieselbe und was es um sie ist, und dieß aus dem Grunde, weil die Welt nicht an Jesum glaubt. Denn, glaubte sie an ihn, so hätte sie keine Sünde. Sie hat zweitens Gerechtigkeit zum Gegenstande, daß dieselbe und was es um sie ist, und dieß aus dem Grunde, weil Jesus zu seinem Vater hingeht und seine Jünger ihn nicht mehr sehen. Denn so lange er auf Erden war und seine Jünger ihn bei sich hatten, war er selbst das vollkommene Bild der Gerechtigkeit und brauchten sie sich nur an ihn zu halten und ihm nachzufolgen. Aber wenn er hingegangen ist, wird es des Geistes Geschäft seyn, welchen er zu ihnen sendet, die Gerechtigkeit in ihnen auszuwirken und der Welt an ihnen zu zeigen, was es um dieselbe sey. Endlich drittens hat die überführende Thätigkeit des Geistes Gericht zum Gegenstande, und dieß aus dem Grunde, weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist. Denn nachdem mit Jesu Tode und Auferstehung dieses Gericht vollbracht ist[78]), wird es des Geistes Geschäft seyn, die Welt zu überführen, daß sie nur die Wahl hat, ihres Fürsten Geschick zu theilen oder an Jesum zu glauben: alle Unsicherheit, wovon Seligkeit und Verdammniß abhänge, hat aufgehört. Kurz, die wirksame Gegenwart des Geistes in der Gemeinde des Auferstandenen ist für die ihr feindliche Welt eine überführende Offenbarung der Gerechtigkeit und eine überführende Ankündigung des Gerichts, eben hiemit aber eine Ueberführung ihrer Sünde.

Man hat die Präsentia Joh. 14, 17, ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστιν, dahin mißverstanden, als sey hiernach der Geist, welchen Jesus zu senden verspricht, bereits in ihnen gegenwärtig zu denken[79]). Aber ohne daß man dieselben zeitlos zu nehmen[80]), oder ἔσται zu lesen und μενεῖ zu schreiben braucht, erklären sie sich, so wie auch die des vorhergegangenen Satzes ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει, aus ihrer Unterstellung unter das Futurum δώσει ὑμῖν. Nur die Jünger Jesu werden wissen, was es um den Geist ist, welchen Gott auf des Sohnes Bitte gesendet hat: sie kennen ihn, weil sie ihn bei sich, ja in sich haben; als ihr eigenstes Besitzthum kennen sie ihn, nicht wissen sie blos um ihn. Umgekehrt, kann die ihnen feindliche Welt

[78]) vgl. Joh. 12, 31. [79]) Olshausen z. d. St. [80]) Lücke, Meyer.

ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht, noch erkennt. Sie müßte ihn an den Jüngern erkennen, daß er der Geist der Wahrheit ist, um seiner zu begehren. Aber wenn er sie auch überführt um Sünde, Gerechtigkeit und Gericht, so läßt sie sich doch nicht überwinden, sondern bleibt in der Lüge und dadurch unfähig, den Geist der Wahrheit als den zu erkennen, der er ist [81]). Der Besitz und die selige Gewißheit dieses Geistes, wird denen, welche an Jesum glauben, ausschließlich zu eigen werden.

Nachdem Johannes der Täufer eine Taufe mit heiligem Geiste in Aussicht gestellt hatte, welche Verklärung des ganzen Menschen wäre, hat nun Jesus seinen Gläubigen den heiligen Geist für ihr Leben im Fleische verheißen. Aber nicht den heiligen Geist im alttestamentlichen Sinne, sondern als den Geist seines verklärten Lebens. Wenn Lucas den Herrn sagen läßt „siehe ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch" [82]), oder „Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet mit heiligem Geiste getauft werden nach wenig Tagen" [83]); so gewinnen wir hieraus wesentlich dieselbe Vorstellung, wie wenn das vierte Evangelium erzählt, daß der Auferstandene mit den Worten „empfanget heiligen Geist" seine Jünger angehaucht habe, und damit zu verstehen gibt, was es um den Geist sey, welchen seine Gläubigen empfangen sollten. Denn die schlüßliche Verheißung Gottes lautet ja auf Verklärung des ganzen Menschen, und die Taufe mit heiligem Geiste, von welcher der gesagt hat, welcher mit Wasser taufte, was ist sie anders als solche Verklärung? Nur der selbst verklärte Jesus kann diese Verheißung seines Vaters senden. Aber er sendet sie auf diejenigen hernieder, welche bis zu seiner Wiederkehr seine Zeugen auf Erden seyn, also im Leben des Fleisches bleiben sollen. Sie werden also den Geist Gottes, wie er nunmehr Geist des verklärten Jesus ist, als wirkenden Grund eines neuen Lebens der Wiedergeburt empfangen, während sie doch in dem von Geburt her überkommenen Leben stehen und bleiben. Sehen wir nun, wie sich dieß an dem Pfingsttage nach des Herrn Auffahrt verwirklicht hat!

Es hat dem Verständnisse der an diesem Tage erfolgten Geistesausgießung nicht wenig Eintrag gethan, daß man die Aufmerksamkeit,

---

[81]) vgl. Luthardt z. d. St. [82]) Luc. 24, 49. [83]) Akt. 1, 5.

anstatt auf diese Thatsache selbst, fast ausschließlich auf die sie begleitenden Erscheinungen oder auf ihre nächste Wirkung richtete [84]). Die augenfällige Wunderbarkeit des gewaltigen Brausens vom Himmel, welches doch nicht Brausen eines wirklichen Windes war, und der sich über den Jüngern vertheilenden Feuerzungen, welche doch kein wirkliches Feuer waren, begleitete nur versinnlichend den unsinnlichen Vorgang der Geistesausgießung; und die eben so augenfällige Wunderbarkeit des Sprechens unerlernter Sprachen war nur die für diesen Augenblick bestimmte Erscheinung der von nun an bleibenden Geisteswirksamkeit. Das Windesbrausen kündigte den Strom des vom Himmel kommenden Geistes an, und die Feuerzungen, welche jeder der Gläubigen über allen anderen sah, bedeutete die Befähigung zum welterleuchtenden Zeugnisse [85]). Daß aber nun dieses Zeugniß in solcher Mannigfaltigkeit der Sprachen begann, war durch die Verschiedenheit der Herkunft derer, die es hörten, veranlaßt, indem es sich an Jeden in seines Landes Sprache wendete, nicht als ob er es in keiner andern verstanden hätte [86]), sondern damit sich die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker der Erde darstellte, welche zuletzt alle, ein jedes in seiner Sprache, die großen Thaten Gottes preisen sollen.

Aber was ist es nun um den Vorgang der Geistesausgießung selbst? Erfüllung mit heiligem Geiste ist ja auch sonst geschehen. Unterscheidet sich nun etwa dieser Fall von früheren nur dadurch, daß hier alle des Geistes voll wurden, die ganze versammelte Schaar der an Jesum Gläubigen ohne Ausnahme? Allerdings stellte sich hierin dar, daß die Verheißung Joel's und jener Wunsch Mose's „o daß alles Volk Jehova's Propheten wären, daß Jehova seinen Geist ihnen gäbe" [87]) zur Erfüllung gekommen sey. Die an Jesum gläubige Schaar erschien augenfällig als die in allen ihren Gliedern geisterfüllte Gemeinde Gottes. Aber auch der Geist Gottes, welcher sie überkommen hat, ist ein anderer, als welchen Mose und Joel gekannt haben. Jesus ist es, welcher ihn gesendet hat, und so wie er des verklärten Menschen Jesus Geist ist, in dieser Bestimmtheit

[84]) so auch Kahnis d. Lehre v. h. Geiste S. 61 ff. [85]) vgl. Apokal. 4, 5. [86]) vgl. Roßteuscher d. Gabe der Sprachen S. 26. [87]) Num. 11, 29.

seines Wesens haben sie ihn empfangen. Daher sagt auch Petrus nicht blos, es sey geschehen, wovon Joel geredet habe, sondern bezeichnet das Geschehniß als Jesu Selbstbethätigung an den Seinen. Nachdem er, sagt der Apostel von seinem erhöheten Meister, das Gut der Verheißung, den heiligen Geist, empfangen, hat er dieß ausgegossen, was ihr sehet und höret. Es ist also falsch, von der Geistesausgießung zu sagen, der Geist Gottes sey da in den menschlichen Geist eingezogen, um die bleibende Vereinigung beider zu begründen [88]). Der Geist Gottes war in Jesu bereits Geist menschlichen Lebens, seines verklärten Menschenlebens wirkender Grund geworden, und als solchen ließ er ihn nun anheben, seinen Gläubigen einzuwohnen.

Indem nun geschehen war, wovon Jesus gesagt hatte, daß er es nach seinem Hingange zum Vater thun werde, hatten seine Jünger an diesem Geschehnisse die abschließende Vergewisserung von seiner Erhöhung zu Gott: wie sich denn Petrus wiederholt auf dieses thatsächliche Zeugniß beruft [89]). Sodann ist aber auch der heilige Geist denen, welchen er einzuwohnen begonnen hat, die stetige Vergewisserung von ihrer vollkommenen Friedensgemeinschaft mit Gott. Denn sie haben an ihm, welcher der wirkende Grund des verklärten Menschenlebens Jesu ist, dasjenige Gut, dessen Besitz die Erfüllung aller Verheißung und das Ziel aller zwischen Gott und dem Menschen sich begebenden Geschichte ist. Und da er nicht ein Etwas, sondern persönliches Selbst ist, so werden die Gläubigen nicht blos seiner bewußt, sondern er selbst macht sie dessen gewiß, was sie durch ihn sind. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, schreibt Paulus [90]), *συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*. Das will sagen, wir sind uns nicht blos selbst unserer Gotteskindschaft bewußt, sondern der Geist Gottes, wie er uns als Christi Geist einwohnt, bezeugt uns dieselbe [91]). Wenn wir Gott unsern Vater nennen, so geschieht es kraft des Geistes seines Sohnes, welchen er in unsere Herzen gesendet hat [92]). Indem nämlich der Geist dessen, welcher ursprünglicher Weise der Sohn ist, in uns Gott mit dem Vaternamen nennt, so macht er uns dadurch gewiß, daß wir an der Gotteskindschaft des Sohnes Theil

---

[88]) Martensen d. christl. Dogm. S. 378. [89]) Akt. 2, 33; 5, 32. [90]) Röm. 8, 16. [91]) vgl. Philippi z. d. St. [92]) Gal. 4, 6.

haben. Wessen er uns aber versichert, dessen gegenwärtige Wirklichkeit haben wir auch an ihm. Denn das neue menschliche Leben, dessen wirkender Grund der Geist Gottes mit Jesu Menschwerdung und Verklärung geworden ist, hat in uns mit dieses Geistes Gegenwart begonnen; er ist uns einwohnender Grund eines Lebens geworden, welches eben so Gemeinschaft des verklärten Christus ist, wie das Leben, in welches wir geboren worden, Gemeinschaft des an den Tod verfallenen Adam. Wir sind γεγεννημένοι ἐκ τοῦ πνεύματος [93]), καινὴ κτίσις [94]) vermöge der ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου [95]), und diesen Geist sich bestimmend seyn lassen für das persönliche Verhalten zu Gott, heißt ἐνδύεσθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον [96]).

Die Ausgießung des heiligen Geistes ist also allerdings die Wiedergeburt der versammelten Gläubigen gewesen, und Baumgarten [97]) hat Recht, diese Bedeutung derselben gegen mich [98]) geltend zu machen. Aber andererseits dürfen wir über dieser von Lucas nicht hervorgehobenen Bedeutung des Vorgangs diejenige nicht verabsäumen, welche der Zusammenhang seiner Erzählung vor allem ins Licht treten läßt. Wie sich bei ihm die Verheißung des Herrn an die Seinen, daß der heilige Geist sie überkommen werde, auf das ihnen befohlene Geschäft bezieht, seine Zeugen in der Welt zu seyn, als wofür die Gabe des Geistes sie befähigen soll [99]); so berichtet er nun auch, wie mit der Erfüllung dieser Verheißung die Zeugenthätigkeit der Jünger begonnen habe. Die Wunderbarkeit aber, mit welcher sie begann, läßt erkennen, daß derselbe heilige Geist, durch welchen die Jünger zu einem neuen Personleben wiedergeboren worden, zugleich ihre Natur in den Dienst des Werkes Gottes genommen hat [100]). In dieser Beziehung ist der Vorgang Erfüllung der Weissagung Joel's. Aber er unterscheidet sich, wie wir gesehen haben, von allen früheren Fällen wunderbarer Geisteswirkung nicht blos dadurch, daß die ganze Schaar der Gläubigen ohne Ausnahme voll heiligen Geistes wurde, wie denn erst, nachdem sie allesammt wunderbar befähigte Zeugen der großen Gottesthaten geworden waren, Petrus

---

[93]) Joh. 3, 8. [94]) 2 Kor. 5, 17. [95]) Tit. 3, 5. [96]) Eph. 4, 24. [97]) d. Apostelgeschichte I. S. 40. [98]) s. m. Weissagg. u. Erfüllg II. S. 205. [99]) Luc. 24, 48—49; Akt. 1, 8. [100]) vgl. erste Hälfte S. 268 ff.

aus ihnen hervor und in die Uebung des ihm vorausbestimmten apostolischen Berufs eingetreten ist; sondern auch dadurch unterscheidet er sich, daß der Geist, welcher sie überkam, neu und als ein neuer hiezu von Gott ausging. Deshalb schreibt Petrus [101]), die Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft sey geschehen πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ. Denn daß er hiemit die stetige Verkündigung auf ihren an jenem Pfingsttage geschehenen Anfang zurückführt, setzt der Aoristus ἀποσταλέντι außer Zweifel. Daß er aber beifügt ἀπ' οὐρανοῦ, dient keineswegs blos dazu, stärker zu betonen, daß diese Verkündigung nicht in menschlicher Willkühr, sondern im Willen Gottes begründet war [102a]). Es besagt, daß der Geist Gottes nicht blos in derselben Weise, wie er schon in der alttestamentlichen Gemeinde wirksam gewesen, nun in den Jüngern Jesu wirksam geworden, sondern daß er neu hiezu von Gott ausgegangen sey; und der Apostel sagt dieß im ausgesprochenen Gegensatze gegen den in den Propheten wirksam gewesenen Geist Christi. Ist dieß doch wesentlich das gleiche, wie wenn er den Augenzeugen jenes wunderbaren Vorgangs zurief, Jesus sey es, welcher das ausgegossen habe, was sie da sehen und hören. Denn damit sagte er, daß die Ausgießung des heiligen Geistes Erweisung des vordem nicht gewesenen Verhältnisses Gottes des Vaters und des verklärten Menschen Jesus sey.

Eine wesentlich neue Selbstbezeugung und Selbstbethätigung des dreieinigen Gottes hat an jenem Pfingsttage begonnen, welche durch den Geist Gottes geschieht, wie derselbe jetzt Geist des verklärten Menschen Jesus ist und somit ein wesentlich neues Verhältniß Gottes zur Menschheit bezeugt und bethätigt. Aber die Taufe mit heiligem Geiste, welche nun erfolgt ist, hat nicht den Umfang, in welchem Johannes der Täufer sie gemeint hat, als er von ihr weissagte. Nur innerhalb des Fleischeslebens, welches die Gläubigen Jesu von Geburt haben, hat er angefangen in ihnen gegenwärtig zu seyn, und hat damit allerdings einen Anfang neuen Lebens gesetzt, aber nur neuen Personlebens, ohne daß ihre Natur eine neue geworden. Daß sich die Verheißung des Täufers nur in dieser Beschränkung erfüllte, hatte seinen Grund darin, daß sie sich nur für den Zweck der Her-

[101]) 1 Petr. 1, 12. [102a]) Huther z. d. St.

stellung einer Gemeinde erfüllen sollte, welche das Werk Jesu auf Erden fortführe. Denn so wahr es ist, daß die Ausgießung des heiligen Geistes Wiedergeburt der Gläubigen war, so will doch zugleich von ihr gesagt seyn, daß sie Herstellung der Gemeinde Christi war, indem die Wiedergeburt nur so geschehen ist, daß der heilige Geist die Gläubigen zur Gemeinde des Dienstes Christi machte [102b]). Nicht ohne diesen Zweck begann er eine wirksame Gegenwart in ihnen, an welcher sie das stetige und thatsächliche Zeugniß ihrer Gotteskindschaft haben. Dieses Zeugniß zu besitzen, macht das Leben der Wiedergeburt aus. Sonach ist aber das Leben der Wiedergeburt, wie wir es in Folge dieser Taufe mit heiligem Geiste besitzen, selbst wieder Gegenstand des Glaubens. Denn das zu unbedingter Gottesgemeinschaft verklärte menschliche Leben, dessen wirkender Grund dieser heilige Geist ist, findet sich verwirklicht nur erst in der Person Jesu; den Seinen gibt der Geist durch seine wirksame Gegenwart nur die Gewißheit, daß der Mensch Jesus zu solchem Leben unbedingter Gottesgemeinschaft verklärt ist, hiemit aber allerdings auch die Zuversicht, daß sie endlich selbst zu solchem Leben verklärt werden sollen.

Daß die beiden Wirkungen der Geistesausgießung, persönliche Wiedergeburt und Herstellung der Gemeinde, sich auf diese Weise gegenseitig bedingen, findet seine Bestätigung in den Aussagen der Apostel über die Gegenwart des heiligen Geistes in der Christenheit. Habt ihr, fragt Paulus die galatischen Christen [103]), in Folge gesetzlichen Thuns oder in Folge einer Kunde, welche Sache des Glaubens war, den heiligen Geist empfangen? Die Ausleger schwanken, ob sie hier unter dem heiligen Geist die Gnade der Wiedergeburt oder die sonderlichen Gnadengaben verstehen sollen [104]). Aber der Apostel meint nicht entweder jene oder diese, sondern den einen wirkenden Grund eines neuen Lebens, welcher seit jenem Pfingsttage der Christenheit einwohnt und jedem zu Theil wird, welcher sich ihr einverleiben läßt. Die δυνάμεις, auf welche er gleich darauf hinweist, sind Erscheinungen desselben Geistes, den er 3, 14 meint, wenn er

[102b]) vgl. Kliefoth acht BB. v. d. Kirche I. S. 101. [103]) Gal. 3, 2.
[104]) s. z. B. Calvin z. d. St.

von der ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος sagt, welche wir durch den Glauben empfangen haben, oder 4, 6, wenn er sich darauf beruft, daß Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen ausgesendet habe, unserer Kindschaft uns zu versichern; und es ist gleich unrichtig, in 3, 2 den Begriff des Geistes auf die δυνάμεις zu beschränken, oder dieselben von ihm auszuschließen [105]).

Ἐν ἑνὶ πνεύματι, schreibt derselbe Apostel ein ander Mal [106]), nachdem er die Mannigfaltigkeit der Geisteswirkungen ohne Unterscheidung ordentlicher und außerordentlicher vorgeführt hat, ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα — nicht εἰς ἓν πνεῦμα — ἐποτίσθημεν. Er denkt hier weder bei ἐβαπτίσθημεν an die Taufhandlung, noch bei ἐποτίσθημεν an die Abendmahlsfeier [107]), sondern βαπτίζειν steht eben so uneigentlich gebraucht wie ποτίζειν. Die Begabung mit dem heiligen Geiste bezeichnet er zuerst als ein Ueberströmen [108]), und dann, um auszudrücken, daß er uns nicht blos überkommen hat, sondern wie erregender Wein in uns eingegangen ist, als ein Tränken mit demselben. Insofern wir nun diesen Geist alle bekommen haben, sind wir alle gleicher Maßen Glieder des Leibes, welchem wir vermöge dieser Geistestaufe angehören. Aber insofern die Kundgebung des Geistes bei jedem eine andere ist, sind wir verschiedenartige Glieder des einen und selben Leibes, oder, wie es ein ander Mal bei Paulus heißt, ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ [109]). Was ist aber diese Gnadengabe des Geistes anderes, als jener Geist der Verheißung, welchen Paulus ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν nennt, und von welchem er sagt, daß wir, nachdem wir gläubig geworden, damit besiegelt worden seyen εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως τοῦ Χριστοῦ? [110]) Zwar können wir nicht zustimmen, daß die Besiegelung bildlich dasselbe bedeute, was Röm. 8, 16 ohne Bild gesagt ist [111]). Denn des Geistes Zeugniß von unserer Gotteskindschaft ist Bezeugung unserer Heilsgegenwart, dagegen die Besiegelung mit dem heiligen Geiste Zusicherung unserer Heilszukunft. Angeld geben und Besiegeln sind

[105]) vgl. Usteri z. d. St. [106]) 1 Kor. 12, 13. [107]) so Osiander u. A., auch Schmid bibl. Theol. des N. T. II. S. 346. [108]) vgl. Akt. 1, 5. [109]) Eph. 4, 7. [110]) Eph. 1, 13—14. [111]) Harleß z. d. St. S. 71.

nämlich nur verschiedene bildliche Bezeichnungen derselben Sache [112]). Aber an dem einen und selben Geiste des verklärten Sohnes Gottes, welcher uns durch sein Zeugniß unserer Heilsgegenwart gewiß macht, haben wir zugleich auch das Unterpfand unsers zukünftigen Besitzes, die Sicherung unserer schlüßlichen Bestimmung.

Den Geist der Verheißung nennt ihn der Apostel an jener Stelle, wie er umgekehrt Gal. 3, 14 von der Verheißung des Geistes sagt. Nach der Verheißung, deren Erfüllung wir an dem Geiste haben, benennt er ihn. Damit ist aber nicht blos irgend eine einzelne Zusage Jesu gemeint [113]), sondern aller von Anfang an geschehenen Verheißung wesentlichen Inhalt hat Gott durch die Sendung des Geistes verwirklicht. Freilich nur anfangsweise: nur erst ein Angeld des uns zugedachten Besitzes haben wir. Der uns zugedachte Besitz ist nämlich die zukünftige Welt [114]). Da nun deren Anfang mit Jesu Verklärung vorhanden ist, so haben wir an dem Geiste seines verklärten Menschenlebens unsers zukünftigen Besitzes Angeld und unsere Besiegelung auf die zukünftige Erlösung der Gemeinde. Christi Erwerb und Gewinn, seine *περιποίησις*, heißt die Gemeinde an dieser Stelle. Denn *αὐτοῦ* gehört zu *περιποιήσεως* eben so gut wie zu *δόξης* [115]), womit sich das einzige Bedenken gegen diese Fassung von *περιποίησις* [116]) erledigt, und kann sich dem Zusammenhange nach nicht auf Gott [117]), sondern nur auf Christus beziehen. Der Apostel nennt aber die Gemeinde so, um anzudeuten, daß Christus, was er sich erworben hat, sich auch vollends zueignen und aller feindlichen Gewalt entnehmen wird. In Bezug auf diese schlüßliche Erlösung der Gemeinde, welche zugleich Christi Verherrlichung ist, wird nun die Begabung mit dem heiligen Geiste als ein *σφραγίζειν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως αὐτοῦ* bezeichnet. Denn *εἰς ἀπολύτρωσιν* mit *ἐσφραγίσθητε* zu verbinden, berechtigt uns die auch dem Inhalte nach gleichartige Stelle Eph. 4, 30, und daß die Gleichordnung von *εἰς ἀπολύτρωσιν* und *εἰς ἔπαινον* dabei ganz wohl bestehen bleibt [118]), haben wir so eben gesehen. Begründet aber ist jene Verbindung darin, daß Besiegeln

---

[112]) vgl. 2 Kor. 1, 22. [113]) Baumgarten-Crusius z. d. St. [114]) Röm. 4, 13; Hebr. 2, 5. [115]) Meyer z. d. St. [116]) s. Harleß S. 81. [117]) gegen Meyer. [118]) gegen Harleß S. 76.

nicht blos Ausdruck der Anerkennung oder der Aneignung ist, sondern auch Bethätigung des Willens, den mit dem Siegel versehenen Gegenstand einer ihm zugedachten Bestimmung aufzubehalten. An der schlüßlichen Erlösung der Gemeinde Christi Theil zu haben, das ist die Bestimmung, welche Gott den gläubig gewordenen Heiden durch die Mittheilung des heiligen Geistes zugesprochen hat.

An einer andern Stelle [119]), wo derselbe Apostel die zukünftige leibliche Erlösung als eine *νἱοθεσία* bezeichnet, welcher diejenigen warten, die das *πνεῦμα νἱοθεσίας* empfangen haben und kraft desselben Gott ihren Vater nennen, wird dieser Geist als eine *ἀπαρχή* dargestellt, als ein Erstlingsgut der von Gott uns zugedachten Herrlichkeit. Viele Ausleger halten freilich den mit *ἀπαρχή* verbundenen Genitiv *τοῦ πνεῦματος* nicht für epexegetisch, sondern für partitiv. Aber die Erklärung, daß ein bereits empfangenes Maß des Geistes im Gegensatze zur schlüßlichen Fülle desselben gemeint sey, erhärtet man gegen die nahe liegende Vergleichung des Ausdrucks *ὁ ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* [120]) nur sehr unzureichend durch Berufung auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch, wo *ἀπαρχή* sonst im Sinne des Verhältnisses des Theils zum Ganzen mit dem Genitiv verbunden werde, oder durch die Bemerkung, der Geist gehöre nach schriftgemäßer Vorstellungsweise nicht zur himmlischen Erndte selbst, könne also nicht die Erstlingsgabe derselben heißen [121]). Sollte der vom Himmel gesendete Geist des in den Himmel erhöheten Christus nicht eine himmlische Gabe, und also die Erstlingsgabe des uns im Himmel aufbehaltenen und vom Himmel her zu offenbarenden Besitzthums seyn? In Bezug auf welches Ganze aber der Geist *ἡ ἀπαρχή* genannt ist, versteht sich aus dem Zusammenhange von selbst. Von der Herrlichkeit der Kinder Gottes redet der Apostel, daß sie bereits verherrlicht sind durch Empfang des Geistes Christi [122]), und daß sie dereinst verherrlicht werden durch des Leibes Erlösung und Verklärung. Insofern, was ihrer wartet, ein anderes ist, als das sie bereits haben, mag das Letztere ein Angeld heißen oder Unterpfand; insofern es aber ein Anfang ist, welcher seiner Ergänzung entgegensieht, ist

[119]) Röm. 8, 23. [120]) 2 Kor. 1, 22; 5, 5. [121]) s. namentlich Philippi z. d. St. [122]) vgl. Röm. 8, 30.

der Ausdruck ἀπαρχή am rechten Orte. Jene andere Bezeichnung gebraucht Paulus 2 Kor. 5, 5 in einem Zusammenhange, wo es sich um die Zuversicht handelt, welche uns der Besitz des Geistes gewährt, unser Sterbliches werde von dem Leben verschlungen werden. Es leuchtet ein, daß sich da der Begriff des Angelds besser eignet, als er sich an der vorliegenden Stelle eignen würde, wo vielmehr hervorgehoben wird, daß wir, obgleich wir den Geist schon besitzen, demungeachtet über dem Warten auf die leibliche Erlösung mit der übrigen Schöpfung bange seufzen.

Der Zusammenhang, in welchem an den zuletzt besprochenen Stellen der Besitz des heiligen Geistes mit der zukünftigen Verklärung des leiblichen Lebens und der schlüßlichen Erlösung der Gemeinde erscheint, gereicht dem Ergebnisse unserer Besprechung der großen Pfingstthatsache zur unzweideutigen Bestätigung. Denn er stimmt zu der von uns dargelegten Bedeutung derselben, daß der Geist des überweltlich verklärten Menschen Jesus in den Seinen ein innerweltliches Daseyn begonnen hat, vermöge dessen er ihnen eines neuen, gotteskindlichen Personlebens wirksamer Grund, zugleich aber die zur Gemeinde einigende und die Einzelnen zum mannigfaltigen Werke der Gemeinde bestimmende und befähigende Macht geworden ist. Diesem engen Zusammenhange der Wiedergeburt mit der Kirche, des gotteskindlichen Personlebens mit der Begabung für das Werk der Gemeinde steht der von Lucas berichtete Fall, in welchem die Taufe empfangen worden ohne den heiligen Geist [123]), so wenig widersprechend entgegen, daß dieser Ausnahmefall vielmehr die Richtigkeit unserer Aussage zu erhärten dient. Allerdings hat der Diaconus Philippus, als seine Predigt bei den Samaritern Glauben fand, die Gläubigen getauft, ohne den heiligen Geist für sie zu erbitten, und sie haben ihn auch nicht eher empfangen, als bis er ihnen von den Aposteln Petrus und Johannes unter Handauflegung erbeten wurde. Man muß auch diese auffallende Thatsache nicht dadurch bequemer machen, daß man vorgibt, in der ersten Kirche sey die Mittheilung des heiligen Geistes den Aposteln vorbehalten [124]), oder das christliche Leben der Samariter sey noch zu unvollkommen gewesen, als daß

[123]) Akt. 8, 15—17. [124]) so z. B. Olshausen, de Wette z. d. St.

sie schon durch Philippus den heiligen Geist hätten empfangen können [125]). Beides ist willkührliche Eintragung, und nicht minder auch, was Baumgarten gefunden zu haben meint, daß die Apostel deshalb selbst nach Samaria gekommen seyen, weil Gefahr war, daß das mehr und mehr in den Hintergrund zurücktretende Apostolat verkannt wurde [126]). Man muß vor Allem fragen, warum Philippus die Gläubiggewordenen und Getauften verlassen hat, ohne ihnen den heiligen Geist zu erbitten, indem ja erst in Folge dessen die beiden Apostel diese Ergänzung seines Werks nöthig fanden. Haben wir recht gesehen, daß der heilige Geist zur Herstellung der mit dem Werke Christi betraueten Gemeinde ausgegossen worden ist; so begreift sich, warum Philippus zwar kein Bedenken trug, den außerisraelitischen Samaritern auf Grund ihres Glaubens durch die Taufe die Vergebung ihrer Sünden zuzuerkennen, wohl aber, ihnen die Mittheilung des Geistes, also die Einverleibung in die aus Israel hervorgegangene Gemeinde und die Theilhaberschaft an deren Berufswerke zu erbitten. Unerbeten aber überkam sie der Geist nicht, sondern die Apostel sollten vermöge ihrer Befähigung für die Kirchenleitung diese hochwichtige Frage dahin entscheiden, daß die Kirche nicht auf Israel beschränkt bleibe, sondern sich so weit ausbreite, als die Taufe. Um so mehr war es aber nachmals die Frage, ob Glaube ohne Beschneidung der Taufe werth mache, und der Herr selbst mußte dieß entscheiden, indem er Cornelius und die Seinen als mitthätige Glieder seiner Gemeinde darstellte, ehe Petrus im Klaren war, ob er ihnen die Sündenvergebung zuerkennen dürfe: die Ausgießung des Geistes kam dieß Mal der Taufe zuvor. Beide Vorgänge aber, der bei den Samaritern und der im Hause des Cornelius, sollen lehren, daß der Glaube nicht ohne Taufe und die Taufe nicht ohne Gebet der Handauflegung bleiben will, oder mit anderen Worten, daß an dem Reiche Gottes, wie es der Herr durch die Ausgießung seines Geistes in der Gegenwart hergestellt hat, alle, welche sein begehren, Antheil haben.

Fassen wir nun alles zusammen, was wir in Betreff des Ur-

[125]) Neander Geschichte der Pflanzg der christl. K. S. 104. [126]) Baumgarten d. Apostelgeschichte I. S. 176.

sprungs der Kirche aus der Schrift entnommen haben, so vertheilt es sich in folgende Sätze. Erstens ist Christi Verklärung und der Seinen Vergewisserung von derselben Voraussetzung des Anfangs seiner Gemeinde. Zweitens ist es eine That des verklärten Christus an den Seinen und nicht deren eigene Selbstbestimmung, durch welche die Kirche ihren Anfang genommen hat. Drittens hat diese That Christi darin bestanden, daß er den Geist Gottes, wie er nun Geist seines verklärten Menschenlebens war, in den Seinen hat gegenwärtig werden lassen. Viertens, ist die Gegenwart des Geistes Christi in den Seinen, welche hiemit begonnen hat, einerseits wirksamer Grund eines neuen Personlebens der Einzelnen, indem er sie an der in Jesu Person verwirklichten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit betheiligt, andererseits aber ist sie durch ihre bestimmende Macht über das Naturleben Herstellung einer Gemeinde für den Dienst der inweltlichen Selbstbethätigung Christi. Endlich fünftens ist diese Herstellung einer Gemeinde früher, als die Besonderung der gemeindlichen Berufsstellung in ihrer Mitte. Dieß alles findet sich auch in unserm Lehrsatze, welcher jedoch darin mangelhaft ist, daß er für den Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt der Einzelnen zu neuem Personleben und der kirchebildenden Wirkung des heiligen Geistes keinen entsprechenden Ausdruck hat.

Nachdem in diesem Satze der Ursprung der Kirche ausgesagt worden, lehrt der nächste, wozu sie sich gestaltet hat. Dort sahen wir, daß es die Gegenwart des Geistes Jesu ist, welche der Kirche ihr Daseyn gibt; hier wird sich zeigen, daß sie keine andere nothwendige Form ihres Daseyns hat, als welche der in ihr gegenwärtige Geist Jesu Christi selbst schafft. Das Letztere liegt nämlich darin, daß die gottgegebene Ordnung des israelitischen Gemeinlebens aufgehört hat, die Form der Gemeinde Gottes zu seyn. Es verstand sich dieß keineswegs von selbst. Die ersten Christen blieben nicht blos äußerlich Juden, und nicht blos weil sie in Erwartung einer nahen Wiederkunft des Herrn alles bestehende Irdische als etwas im Hinschwinden Begriffenes ansahen, unterließen sie es, mit dem Judenthum zu brechen [127]). Vielmehr waren sie darauf angewiesen, so

Das alttestamentliche Gesetz hat aufgehört, die Form der neutestamentlichen Gottesgemeinde zu seyn.

[127]) Neander a. a. O. S. 43 — 45.

lange innerhalb der Ordnungen des sinaitischen Gesetzes zu verbleiben, als es nicht entschieden war, daß zunächst nicht Israel, sondern die Völkerwelt die Stätte sey für die Gemeinde Christi. Hätte sich Israel als Volk und nicht blos eine Anzahl Einzelner aus ihm zu Jesu Namen bekehrt, worauf die apostolische Thätigkeit anfangs ausschließlich gerichtet war; so würden die gottgegebenen Ordnungen seines Gemeinlebens allerdings zur entsprechenden Form für das wiedergeborene Volk Gottes umgebildet worden seyn, aber es wäre doch die israelitische Gottesgemeinde gewesen, in welche die Heiden hätten eintreten müssen, um an Christo Theil zu haben, die israelitische Form derselben hätten sie sich gefallen lassen und ihr eigenes Volksthum aufgeben müssen.

Durch Israels Widerstreben gegen die Wahrheit ist es geschehen, daß diese Erschwerung des Heils für die Heiden wegfiel, daß die bis jetzt sich selbst überlassenen Völker ohne Aufgebung ihrer Eigenthümlichkeit in die christliche Gemeinde eingehen konnten, daß die Völkerwelt als solche die Stätte des Reiches Gottes wurde. Dieß ist es, was Paulus meint, wenn er sagt, *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν* [128]), oder *ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* [129]), und nicht meint er blos, daß in Folge des Unglaubens der Juden Christus unter den Heiden reichlicher verkündigt [130]), oder die Heidenwelt früher als Israel bekehrt werde [131]). So lange die Christen nicht aus Jerusalem und dem jüdischen Volke hinausgetrieben wurden, erging die apostolische Verkündigung nur an Israel; und sie lautete nicht dahin, daß der Einzelne aus dem israelitischen Gemeinwesen ausscheiden, sondern daß das Volk sich bekehren solle [132]). Zuerst verstockte sich die sadducäisch geleitete Obrigkeit, dann die pharisäisch geführte Menge Jerusalem's gegen das Zeugniß des heiligen Geistes. Vertrieben und zerstreut durch die über dem Leichname des Stephanus ausgebrochene Volkswuth begannen, nicht die Apostel, sondern ein Diaconus und andere Glieder der Gemeinde eine Thätigkeit, durch welche das in Jerusalem seinen Mittelpunkt verehrende Volk aufhörte, das ausschließliche Gebiet der Verkündigung Christi zu seyn.

---

[128]) Röm. 11, 11. [129]) Röm. 11, 30. [130]) Tholuck z. Röm. 11, 11. [131]) Philippi z. derf. St. [132]) Akt. 3, 25—26.

Und gleichzeitig offenbarte der Herr durch die Berufung des Saulus sein bis jetzt und von je verschwiegenes Geheimniß, daß die Völkerwelt mit Israel gleichen Antheil am Reiche Gottes habe [133]).

Man hat gesagt, es lasse sich bezweifeln, ob dem Saulus gleich bei seiner Bekehrung seine künftige Stellung als Apostel geoffenbart worden sey [134]). Aber wie wenig auf den Wortlaut dessen ankommt, was er damals gehört hat, erhellt aus der Verschiedenheit, mit welcher es der Verfasser der Apostelgeschichte berichtet oder den Apostel berichten läßt. Und selbst an der Stelle, wo das Wort des Herrn durch Eintragung dessen erweitert ist, was Ananias dem bekehrten Verfolger zu sagen hatte, lautet es doch nur dahin, daß er in Israel und in der Heidenwelt von der Wahrheit zu zeugen berufen sey [135]). An keiner aber von allen drei Stellen ist ihm eine Sendung zugewiesen, deren Richtung auf die Heiden einen Gegensatz zu dem Berufe der bisherigen Apostel bildete [136]). Auch Gal. 1, 15—16 sagt der Apostel nichts weiter, als daß seine gegenwärtige Thätigkeit in der Völkerwelt — denn das Präsens εὐαγγελίζωμαι will nicht übersehen seyn — von Gott beabsichtigt war, als er ihm seinen Sohn zu erkennen gab. Aber worauf es ankommt, ist die Art und Weise, wie sich ihm Jesus zu erkennen gegeben hat. Indem er nicht durch der Apostel oder irgend eines Menschen Wort, nicht durch den in der Gemeinde waltenden heiligen Geist, sondern durch die ihn sinnlich überführende Erscheinung des verklärten Heilands selbst bekehrt wurde, war er mit einer Selbstständigkeit der Heilserkenntniß, somit aber auch des Zeugenberufs neben die bisherige Gemeinde gestellt, mit welcher es nothwendig auf ein besonderes und wesentlich neues Heilswerk abgesehen seyn mußte; und worin dasselbe bestehen wird, liegt auch schon in jener Thatsache selbst enthalten. Die zwölf Sendboten, an welchen die bisherige Gemeinde ihre persönliche Grundlage hatte, sind von dem Herrn, als er im Fleische lebte, nach der Zahl der Stämme desjenigen Volks, dem er selbst nach dem Fleische angehörte, aus der Schaar seiner Gläubigen erko-

[133]) Röm. 16, 25; Eph. 3, 5—6. [134]) Thiersch d. Kirche im apost. Zeitalter S. 115. [135]) Akt. 26, 16—18. [136]) gegen Baumgarten a. a. O. I. S. 218.

ren und bestellt worden. Sie waren also Grundsteine des Hauses Gottes, welches der Herr auf israelitischem Boden erstehen lassen wollte. Wenn nun unabhängig von ihnen ein Verfolger der Gemeinde durch des verklärten Herrn sinnlich wahrnehmbare Selbstoffenbarung zur Heilserkenntniß gebracht wird, worauf anders kann dieß abzielen, als auf ein Berufswerk desselben, durch welches der Bau der Gemeinde Christi auf außerisraelitischem Grund und Boden und unabhängig von der bisherigen apostolischen Thätigkeit gefördert werden soll?

Allerdings wies also die Art und Weise, wie sich der Herr dem Saulus zu erkennen gegeben, gleich auf die Besonderheit des Zeugenberufs hin, welcher ihm zugedacht war. Aber nur allmählich wurde ihm sein Berufsweg erschlossen. Recht im Gegensatze zu Petrus, dessen Werk der Bekehrung Israel's mit seiner größten That begann und unter immer schwächeren Erfolgen an der hoffnungslosen Verstocktheit dieses Volks ermattete, wurde Paulus langsam auf seine Bahn gebracht, auf welcher er zuletzt immer glänzendere Siege gewann. Unabhängig aber von der bisherigen Gemeinde war seine Zeugenthätigkeit von Anfang an. Auf Grund seiner eigenthümlichen Berufung kehrte er in Arabien und Damaskus, ohne sich vorher mit der Muttergemeinde zu Jerusalem und den bisherigen Aposteln in Beziehung gesetzt zu haben; und als er nach Jerusalem ging, geschah es nicht, um eine solche Beziehung nachträglich herzustellen, sondern um mit Petrus persönlich bekannt zu werden [137]). Wohl wäre er gerne hier geblieben, um in dem Mittelpunkte seines Volks, dem er mit solcher Liebe zugethan war [138]), seine Kraft an die Bekehrung desselben zu wenden; denn er meinte, weil man hier wisse, welch ein Feind des Namens Christi er selbst gewesen, möchte es gerade ihm eher damit gelingen, als denen, welche man von je als Jünger Jesu gekannt hatte. Aber sein Gebet um diese Vergunst wurde nicht angenommen, sondern der Herr that ihm kund, daß er vielmehr bestimmt sey, fern in der Völkerwelt von ihm zu zeugen [139]). Er verließ Jerusalem, zunächst jedoch nur, um in seine Vaterstadt zu gehen, indem er nunmehr zwar seine Bestimmung wußte, aber noch keine Weisung hatte, wie er sie erfüllen solle. Erst nach Jahren holte

[137]) Gal. 1, 16 ff. [138]) Röm. 9, 1 ff. [139]) Akt. 22, 17 ff.

ihn ein Barnabas, ein Beauftragter derer zu Jerusalem, um mit ihm an der aus Juden und Heiden gebildeten antiochenischen Gemeinde thätig zu seyn; und nur mit Barnabas zusammen wurde er in Folge einer aus der Mitte dieser Gemeinde hervorgegangenen Weissagung zu dem eigentlichen Anfange des Werkes abgeordnet, welches Niemanden so, wie ihm selbst angehörte. Denn wenn auch Barnabas, wo er mit Paulus in diesem Werke arbeitet, gleich ihm ein ἀπόστολος heißt [140]), so kommt ihm dieser Name doch nicht in dem Sinne zu, daß er so neben Paulus zu stehen käme, wie Paulus neben den Zwölfen, oder wie Johannes neben Petrus, indem ihm wohl eine Mitarbeit an der Heidenbekehrung verordnet, nicht aber die Grundlegung des Heidenchristenthums befohlen war [141]).

Doch wodurch ist nun Paulus thatsächlich der Heidenwelt Apostel geworden? Hat er sich mit seiner Heilsverkündigung an die Heiden gewendet statt an die Juden? Keineswegs: der ordentliche Gang seiner Thätigkeit war immer der, daß er an solchen Orten verweilte, wo es eine Stätte jüdischen Gottesdienstes gab, um zuerst den hier Versammelten zu predigen, und daß er dann erst, wenn diese Predigt erfolglos blieb, seine Verkündigung außerhalb jener gottesdienstlichen Stätten für Heiden und Juden ohne Unterschied fortsetzte. Oder ist dieß eine ungeschichtliche Darstellung seines Thuns, welcher vielleicht gar eine unwürdige Ansicht von seiner ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη zu Grunde liegt, als hätte seine Ueberzeugung, daß es an sich dem Willen Gottes gemäß sey, das Evangelium auch den Heiden zu verkündigen, noch immer erst dieser Nachhülfe bedurft, daß er bei den Juden keinen Erfolg seiner Predigt sah? [142]) Hiegegen ist zur Genüge erinnert worden, daß es nicht nur Pflicht gegen das Volk Gottes war, so lange sich sein Gericht noch nicht erfüllt hatte, überall ihm zuerst das Heil Israel's anzubieten, eine Pflicht, welcher nachzukommen gerade Paulus durch brennende Liebe zu seinem Volke nicht minder, als durch seine Erkenntniß der heilsgeschichtlichen Stellung desselben getrieben war; sondern daß auch die Stätten und Gemeinschaften alttestamentlichen Gottesdienstes in den heidnischen Ländern

[140]) Akt. 14, 4. 14. [141]) gegen Thiersch a. a. O. S. 122. [142]) Baur Paulus d. Apostel J. Chr. S. 365.

so sehr die natürlichen Ausgangspunkte der neutestamentlichen Predigt und Sammelplätze der zu bekehrenden Heiden waren, daß der Apostel auch seiner Aufgabe der Heidenbekehrung übel nachgekommen wäre, wenn er irgendwo den Versuch unterlassen hätte, dieselben zu gewinnen und dadurch den unnatürlichen Widerstreit zwischen der auf Christum hoffenden und der an Jesus glaubenden Gemeinde, wenn möglich, abzuwenden [143]).

Aber dieß ist es, was ihn zum Apostel der Heidenwelt gemacht hat, daß er sich nicht der von Jerusalem ausgehenden Thätigkeit anschloß, deren noch immer nicht aufzugebende Richtung zunächst auf Herstellung einer Christenheit des heiligen Landes ging [144]), sondern sich den Ländern der Völkerwelt zuwendete; und daß er hier wiederum seine Thätigkeit nicht in der Art den zerstreut wohnenden Juden widmete, als hätte er sich, sey es mit oder ohne Erfolg, zunächst auf sie zu beschränken, sondern daß er überall, wo sich die jüdischen Gemeinden dessen weigerten, Leuchten des Heils für die heidnische Welt zu werden, Gemeinden Christi neben ihnen sammelte, welche nun, mochten sich ihnen Juden in größerer oder geringerer Zahl zugesellen, immer doch heidenchristliche Gemeinden waren im Gegensatze zu den jüdischen [145]). Daß es Gottes Wille sey, nachdem das jüdische Volk als solches die Heilsbotschaft von sich stoße, die bisher außer dem heiligen Gemeinwesen gestandenen Völker ohne Eingehen in das Volk desselben, also ohne Aufgeben ihres Volksthums an Christo und seiner Gemeinde Theil haben zu lassen, so daß Juden und Heiden, Beschnittene und Unbeschnittene gleichberechtigte Glieder der Kirche würden, dieß ist das Geheimniß, von welchem Paulus [146]) sagt, daß es zu dieser Zeit und sonderlich ihm geoffenbart worden [147]).

Wir haben anderwärts [148]) gesehen, daß nicht erst Paulus die allein rechtfertigende Kraft des Glaubens an Christum erkannt hat.

---

[143]) vgl. Neander a. a. O. S. 190 f.; Baumgarten a. a. O. II. 1. S. 40 ff.; Thiersch a. a. O. S. 123. [144]) vgl. Akt. 9, 31 ff. mit Gal. 1, 22. [145]) vgl. erste Hälfte S. 543. [146]) Eph. 3, 4—11; dazu vgl. erste Hälfte S. 314 ff. [147]) Thiersch a. a. O. S. 118. [148]) erste Hälfte S. 510 ff.

Indem er die von ihm bekehrten Heiden gegen die Zumuthungen jüdischer Christen wahren mußte, welche ihnen einreden wollten, es reiche für ihr Heil nicht aus, daß sie an Jesum gläubig und auf seinen Namen getauft seyen, wenn sie sich nicht durch die Beschneidung dem Volke Gottes einverleiben und durch das Gesetz dieses Volks ihr Leben heiligen ließen; sah er sich veranlaßt, jene Erkenntniß mit besonderm Nachdruck geltend zu machen und mit aller Schärfe auszuprägen. Aber wenn auch diejenigen, welche den Heidenchristen solches zumutheten, von der Muttergemeinde herkamen, so gieng doch die Zumuthung selbst keineswegs von ihr aus [149]). Worüber sie nur allmählig zur Klarheit gelangte, das war die nicht den Heilsweg des Einzelnen, sondern den Heilsberuf der Kirche angehende Frage, ob das Gesetz des alttestamentlichen Gemeinwesens auch dem neutestamentlichen seine Form geben, oder mit andern Worten, ob die Gemeinde Jesu Christi eine israelitische seyn solle. Die Beantwortung dieser Frage geschah durch die Erfolge der paulinischen Wirksamkeit, aber sie war bereits eingeleitet durch die Erlebnisse des Petrus in Joppe und Cäsarea.

Man hat sich gewundert, daß Petrus, als er damals von Cäsarea nach Jerusalem zurückkam, nicht sowohl darüber, daß er Heiden getauft, als vielmehr darüber, daß er sich mit ihnen in Verkehr eingelassen, Tadel erfahren haben soll [150]); zumal es unglaublich sey, daß selbst strengere Juden sich eine so gänzliche Enthaltung vom Verkehr mit Heiden auferlegt haben sollten, namentlich wenn sich diese, wie Cornelius, zur Synagoge hielten [151]). Aber es handelte sich ja in diesem Falle nicht blos um eine nur nicht vermiedene Berührung, sondern um die absichtliche Anknüpfung eines Umgangs, wie auch die Ausdrücke κολλᾶσθαι und προσέρχεσθαι Akt. 10, 28 besagen; und über ein solches Aufsuchen Unbeschnittener dem Apostel Vorwürfe zu machen, konnten sich Gemeindeglieder allerdings durch das Gesetz berechtigt achten, während sie sich Angesichts seiner Berufsstellung scheuen mußten, seine Taufhandlung anzufechten. In der That kam es vor Allem darauf an, ob der Christ die Gränze Israel's überschreiten dürfe, um den Hei-

[149]) vgl. Ritschl d. Entstehg der altkath. K. S. 134. [150]) Zeller in d. theol. Jahrbb. 1849, S. 389. [151]) de Wette z. Akt. 10, 28.

den die Kunde des Heils zu bringen, oder ob der Heide in Israel eingehen müsse, um sie dann hier zu vernehmen. Hierüber vergewisserte den Apostel das Gesicht von dem unreinen Gethier, welches den Gegensatz zwischen der Reinheit Israel's und der Unreinheit der Völkerwelt nicht verneinte, sondern anerkannte, zugleich aber für den Beruf des Apostels ihn aufhob [152]). Daß es ihm noch zu keinem klaren Bewußtseyn über das Verhältniß von Juden und Heiden verholfen hat, indem er doch noch erst der Erzählung dessen, was dem Cornelius widerfahren war, und des Zeichens der Geistesausgießung bedurfte, ehe er sich entschloß zu taufen [153]), ist allerdings richtig. Was ihm Cornelius erzählte, mußte ihn erst überführen, daß Gott einen Heiden werth achten könne, als Heide zur Erkenntniß Jesu zu gelangen; und daß der gläubige Heide als solcher ein Recht auf Mitgliedschaft in der Gemeinde Christi habe, das lehrte ihn dann schlüßlich die Geistesausgießung. Schritt für Schritt führten ihn die thatsächlichen Weisungen Gottes; er sollte nichts nach eigenem Ermessen gethan haben, damit die jüdische Christengemeinde an diesem Vorgange eine jeden Zweifel ausschließende Belehrung besäße.

Zu solcher Belehrung diente er denn auch, als pharisäisch gesinnte Christen der Muttergemeinde dem Paulus und Barnabas entgegen für Pflicht erklärten, die Heiden, welche sich zu Christo bekehrten, zu beschneiden und dem Gesetze Mose's zu unterstellen. Solche Pflicht der Bekehrenden ließ sich denken, auch ohne daß man das Heil der heidnischen Christen davon abhängig machte, ob sie sich auch der Beschneidung und dem Gesetze Israel's unterwürfen, also ohne daß man die Lehre guthieß, deren unbefugte Aufdringung die antiochenische Gemeinde veranlaßt hatte, Paulus und Barnabas nach Jerusalem abzuordnen [154a]). Sie konnte aus der Nothwendigkeit hervorgehn, die sich bekehrenden Heiden durch eine gemeinsittliche Lebensordnung von der Unreinheit ihrer bisherigen Gemeinschaft abzuscheiden, dann aber durch welche andere, als durch die gottgegebene Ordnung des heiligen Volks? Daß die Forderung in diesem Sinne und nicht im Widerspruche mit der allein seligmachenden Kraft

[152]) vgl. Baumgarten a. a. O. I. S. 242. [153]) Baur a. a. O. S. 79. [154a]) gegen Baumgarten a. a. O. II. 1 S. 112.

des Glaubens gemeint sey, setzte Petrus in seiner Entgegnung voraus [154b]), indem er für anerkannt nahm, daß es lediglich die Gnade Christi sey und nicht die Beobachtung des Gesetzes, durch welche sich die Juden, eben so wie die Heiden, des Heils gewiß achteten. Demungeachtet aber den an Christum gläubig gewordenen oder gläubig werdenden Heiden das Gesetz auferlegen zu wollen, nannte er ein Gottversuchen. Denn, sagte er, nachdem Gott damals seinen Sinn und Willen unzweideutig kund gethan, als er dem unbeschnittenen Cornelius den heiligen Geist gab und hiemit den Glauben für die zureichende Reinheit des Heiden erklärte; so hieße es Gott herausfordern, daß er diese seine Willensmeinung wider die Gemeinde behaupte [155]), wollte sie ihre Geltung bei den heidnischen Christen, welche ihr durch ihre Ursprünglichkeit zukommt, dazu mißbrauchen, ihnen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zur Pflicht zu machen. Was Barnabas und Paulus nach dieser Rede des Petrus von Zeichen und Wundern erzählten, welche Gott in den heidnischen Ländern durch sie gethan, diente zum Beweise, daß sich Gott eben so unzweideutig zu ihrer vom mosaischen Gesetze absehenden Heidenbekehrung bekannt habe, wie er einst durch die Geistesausgießung im Hause des Cornelius seinen Sinn und Willen kundgegeben.

Auch für Jakobus kam bei dieser Verhandlung nicht in Frage, ob das persönliche Heil des Menschen von seiner Beobachtung der mosaischen Gesetzbestimmungen abhänge, sondern nur, ob es Gottes Wille sey, daß die für Israel gegebene gemeinsittliche Lebensordnung gleiche Geltung auch für die sich zu Christo bekehrenden Heiden behalte. Wie hätte es ihm sonst beikommen können, eine Vorschrift zu beantragen, welche an die Stelle des göttlichen Gesetzes trete? Nun ist aber jenes Erlebniß des Petrus auch ihm ein Beweis, daß es nach Gottes Willen eine Christenheit aus der Völkerwelt geben soll, welche außerhalb Israel's bleibt. Gilt für diese demnach das Gesetz Israel's nicht, so bedarf sie doch einer von dem gottentfremdeten Heidenthum sie unterscheidenden gemeindlichen Sitte, deren Bestimmung im Ermessen der Muttergemeinde liegt, weil sie keine Frage des persönlichen Heils, sondern der kirchlichen Ordnung ist. Daß

[154b]) gegen Neander a. a. O. S. 214. [155]) vgl. Olshausen z. Akt. 15, 10.

Heiden, wenn sie wollen, mit dem christlichen Glauben auch das mosaische Gesetz annehmen und sich dem israelitischen Volke einverleiben lassen können, setzt Jakobus als selbstverständlich voraus. Denn in diesem Sinne begründet er seinen Vorschlag mit den Worten: *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει, ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Man kann in Zweifel seyn, ob er damit den verneinenden oder den bejahenden Theil seines Urtheils begründet. Im letztern Falle müßte die Rücksicht auf die an heidnischen Orten lebenden Juden [156]) oder Judenchristen [157]) oder auf beide [158]) den Grund abgeben, warum von den heidnischen Christen wenigstens so viel Enthaltung von heidnischer Weise zu fordern sey. Aber nicht, daß es überall Juden oder jüdische Christen gebe, sagen die Worte, sondern daß es dem Gesetze nicht an Verkündigung fehle. Sie werden also vielmehr erklären sollen, warum Jakobus, aber nicht den jüdischen Christen [159a]), um welche es sich ja hier gar nicht handelt, sondern den heidnischen vom mosaischen Gesetze nichts gesagt wissen will. Und dieß wiederum nicht so, als forderte der Apostel nur nicht, daß man den Heidenchristen vom Gesetze sage, und als rechtfertigte er diese Unterlassung durch die Erinnerung, daß es ja darum doch nicht Gefahr laufe vergessen zu werden [159b]); sondern er will ausdrücklich, daß des Gesetzes nicht gedacht werde. Und wiederum will er dieß nicht blos deshalb, weil sich die Verkündigung des Gesetzes bisher so unvermögend erwiesen hat, die Heiden zu bekehren [160]). Denn nicht was die Heiden bekehren möchte, sondern was den bekehrten anzubefehlen ist, kommt in Betracht; und vom Gesetze ist nicht blos gesagt, wie lange und viel es verkündigt worden ist, sondern vornämlich, daß es fortwährend und regelmäßig verkündigt wird. Eben deswegen, weil die Heiden aller Orten und allsabbathlich von lange her und fortwährend Gelegenheit haben, das mosaische Gesetz kennen zu lernen, braucht die christliche Gemeinde denen, welche etwa mosaisch werden

---

[156]) so Olshausen. [157]) so Meyer. [158]) Lekebusch d. Composition u. Entstehg d. Apostelgeschichte S. 310. [159a]) Neander a. a. O. S. 216. [159b]) Baumgarten a. a. O. S. 150; Thiersch a. a. O. S. 126. [160]) Baur a. a. O. S. 119.

wollen, nicht zu sagen, was es darum sey. Ihre Sache ist, Christum zu verkündigen, und nicht Mosen; und nur denen, welche dieser ihrer Predigt zufallen, ohne mosaisch zu seyn oder es werden zu wollen, kann sie veranlaßt seyn, hinsichtlich der ihnen gebührenden Gemeinsitte etwas zu sagen. Weit entfernt also, daß sie den heidnischen Christen die Annahme und Beobachtung des israelitischen Gesetzes zur Pflicht machen sollte, kann es sich um dasselbe zwischen ihr und ihnen überhaupt gar nicht handeln.

Ist dieß die Sinnesweise, welche sich in der Rede des Jakobus ausspricht, so wird man das, was er den Heidenchristen anbefohlen wissen will, nicht mehr so verstehen können, als wolle er ihnen wenigstens einen kleinsten Theil des Gesetzes auferlegt wissen [161]), so viel etwa, als unumgänglich nöthig schien, um den jüdischen Christen das Zusammenleben mit ihnen möglich zu machen; oder als wolle er sie durch Anbefehlung der sogenannten noachitischen Gebote zu den Judenchristen in ein ähnliches Verhältniß rücken, wie das war, in welchem die Proselyten des Thors zu den Juden standen [162]). Abgesehen davon, daß es sehr zweifelhaft ist, ob man damals die Unterscheidung zwischen Proselyten des Thors und Proselyten der Gerechtigkeit kannte [163]), und daß die Vorschriften des Jakobus mit den noachitischen Geboten weder der Zahl noch dem Inhalte nach zusammenstimmen [164]), hat auch die Stellung, welche Jakobus den Heidenchristen zuerkennt, mit dem Verhältnisse der Proselyten zu den Juden keinerlei Aehnlichkeit. Denn auf Grund dessen, was Petrus erlebt hat, sieht er in ihnen ein Volk Gottes, welches mit der israelitischen Christenheit gleichberechtigt ist. Nicht fehlt ihnen etwas, weil sie dem jüdischen Volke und Gesetze fremd bleiben, sondern es ist Gottes Wille, daß es eine außergesetzliche Christenheit gebe. Was aber die Muttergemeinde ihnen anbefiehlt, soll weder ihre Freiheit vom Gesetze beschränken, noch blos den jüdischen Christen möglich oder leichter machen, mit ihnen zusammenzuleben; sondern anstatt des ihnen nicht geltenden mosaischen Gesetzes soll es ihnen zur Herstellung einer heidenchristlichen Gemeinsitte dienen. Die ihnen anbefohlenen Ent-

[161]) Ritschl a. a. O. S. 116. [162]) Thiersch a. a. O. S. 126. [163]) vgl. Winer Realw. II. S. 285. [164]) s. Deyling observv. ss. II. S. 464.

haltungen verstanden sich für sie nicht so ganz von selbst. Am Götzendienste konnten sie freilich nicht meinen Theil nehmen zu dürfen, wohl aber an Götzenopfermahlzeiten. Ersticktes oder Blutiges zu essen, war eine Rohheit, welche außerhalb Israel's nicht dafür geachtet wurde. Unter πορνεία aber ist weder Blutschande [165]) noch zweite Ehe [166]) noch auch Unzucht schlechthin [167]) zu verstehen, sondern jene Ungebundenheit des geschlechtlichen Lebens, welche unter den Heiden für eben so natürlich galt, als die Freiheit des Essens und Trinkens [168]). Hinsichtlich aller dieser Dinge soll nun nicht erst abgewartet werden, daß sich eine dem Namen Christi entsprechende Gemeinsitte unter den Heidenchristen herausbilde, sondern die Muttergemeinde achtet es für ihre Pflicht, die sofortige Herstellung derselben anzubefehlen. Sie setzt hiemit den Anfang einer aus der Christenheit selbst hervorgehenden Gestaltung des sittlichen Gemeinlebens, nicht zwar für sich selbst, da sie keine Weisung von Gott hatte, aus ihrem Verbande mit dem jüdischen Volke herauszutreten, wohl aber für eine heidnische Christenheit, welche anzuerkennen ihr unmöglich gewesen wäre, wenn sie nicht gewußt hätte, daß das mosaische Gesetz nicht blos für den Einzelnen keine Bedingung des Heils, sondern auch für das kirchliche Gemeinleben keine nothwendige Form sey.

Aber ist nicht die geschichtliche Wirklichkeit aller dieser von der Apostelgeschichte erzählten Vorgänge, zumal aber der Verhandlung zu Jerusalem und ihres Ergebnisses, mit großem Scheine des Rechts angefochten worden? Mit einem Scheine des Rechts allerdings, aber mit einem Scheine, welcher trügt. Es handelt sich um die Beantwortung zweier Fragen, wie es komme, daß Paulus in seinen Briefen jenes Beschlusses und Schreibens der Muttergemeinde niemals gedenke, und wie sich der Bericht, welchen der Apostel selbst Gal. 2, 1 ff. von jener Verhandlung und ihrem Ausgange gibt, mit der Erzählung des Lucas vertrage? Denn daß Beide dieselben Vorgänge erzählen, kann der mühsamen Künstlichkeit anderer Annahmen gegenüber schon um deß willen für sicher gelten, weil bei dem im Todesjahre des

---

[165]) Gieseler in Stäudlins u. Tzschirner's Archiv f. Kirchengeschichte IV. S. 312. [166]) Baur a. a. O. S. 142. [167]) Baumgarten a. a. O. S. 147. [168]) vgl. 1 Kor. 6, 12 ff.

Herodes Agrippa stattgehabten Aufenthalte des Barnabas und Saulus in Jerusalem [169]) von einer Wirksamkeit namentlich des Letztern, welche ihn als den Apostel der Heidenwelt erwiesen und als solchen dem Petrus gleich und gegenüber stellte, noch keine Rede sein könnte, bei dem spätern Besuche aber, welchen Paulus von Korinth aus daselbst machte [170]), nicht Paulus und Barnabas, sondern Paulus und Silas zusammen genannt seyn müßten. Was nun aber das Verhältniß der beiden Berichte zu einander anlangt, so gehen wir davon aus, daß der Apostel zur Besprechung der Thatsachen, von welchen er 1, 13 — 2, 14 handelt, nur durch die Nothwendigkeit veranlaßt ist, in der er sich befindet, falschen Darstellungen entgegenzutreten, durch welche die galatischen Christen an der Selbstständigkeit seines apostolischen Berufs, somit aber an der göttlichen Berechtigung seiner eigenthümlichen Wirksamkeit irre werden könnten. Seine Gegner hatten geltend gemacht, daß seine Berechtigung eben auch auf die apostolische Muttergemeinde zurückgehe, daß er sich bei ihr habe rechtfertigen und in Jerusalem der apostolischen Weisung sich habe fügen müssen; wofür er dann freilich nachmals in der heidnischen Umgebung zu Antiochia den wohlfeilen Muth gehabt habe, ungebührlich gegen Petrus aufzutreten. Dieß alles mußte er richtigstellen.

Nachdem er 1, 13—24 gezeigt hat, wie wenig das erste Vorgeben mit der Wahrheit stimme, kommt er 2, 1 an das andere. Es ist richtig, er hat der Muttergemeinde und außerdem noch besonders [171]) den Häuptern derselben vorgetragen, was er in der Heidenwelt verkündige, und hat sie aufgefordert zu sagen, ob er damit etwas Vergebliches thue oder gethan habe. *Μήπως* muß nämlich, da kein an Furcht oder dergleichen etwas erinnerndes Verbum vorhergeht, sondern von einer Vorlage die Rede ist, welche die Aufforderung, sich darüber zu äußern, von selbst in sich schließt, eben so wie 1 Thess. 3, 5 fragweise gemeint seyn [172]). Wenn es nicht an dem ist, wie Paulus predigt, daß der Heide, welcher an Jesum gläubig wird, ewigen Heils theilhaft ist, wenn er sich vielmehr erst beschneiden, also

---

[169]) so schon Calvin z. Gal. 2, 1. [170]) Wieseler Chronologie des apost. Zeitalters S. 184 ff. [171]) gegen Baur a. a. O. S. 117 u. Hilgenfeld d. Galaterbr. S. 130; vgl. Meyer z. Gal. 2, 2. [172]) vgl. Usteri z. d. St.

zum Juden machen lassen muß, ehe er sich dessen getrösten kann; dann ist, was dieser Apostel thut und gethan hat, nichtig und fruchtlos. Aber weit entfernt, daß die Erklärung derer zu Jerusalem dahin ausgefallen wäre, ist vielmehr nicht einmal der heidnische Gefährte des Apostels, bei welchem es am ersten hätte erwartet werden können, weil er am Werke der Heilsverkündigung selbst betheiligt war, zur Annahme der Beschneidung genöthigt worden. Des Apostels Frage war also beantwortet, wie er sie beantwortet wissen wollte. Was noch weiter geschah, das geschah um derer willen, welche die in Christo frei Gewordenen gerne wieder in das Gesetzesjoch eingefangen hätten. Um den Umtrieben dieser von der Gemeinde wohl zu unterscheidenden unächten Brüder zu begegnen, gaben die Häupter der Gemeinde eine an sich selbst also nicht nöthige, noch für nöthig geachtete Erklärung über ihr Verhältniß zu Paulus und Barnabas. Denn irriger Weise ergänzt man hinter *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* bald *ἠναγκάσθη* oder vielmehr *περιετμήθη* [173]), bald *οὐκ ἠναγκάσθη* [174]), derer zu geschweigen, welche bis zu *ἀνέβην* oder *ἀνεθέμην* zurückgreifen, um den vermeintlich unvollständigen Satz damit zu vervollständigen. Zu etwas Neuem leitet *δέ* über, dessen Aussage nur durch die an *ψευδαδέλφους* sich anhängenden Zwischensätze hinausgeschoben, und in Folge dessen in anderer Form mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* wiederaufgenommen wird [175]). Dem wäre freilich nicht so, wenn *ἀπό* so viel wäre als „was anbetrifft" [176]), oder wenn es von *οὐδέν μοι διαφέρει* abhinge [177]). Da dieß aber der Sprachgebrauch nicht zuläßt, so haben wir die Fortsetzung des zweimal angefangenen Satzes erst hinter der neuen Reihe von Zwischensätzen zu erwarten, welche dieß Mal durch die Nennung derer veranlaßt ist, von welchen aus, wie vorher durch die Nennung derer, um welcher willen das zu Erzählende geschehen ist.

Welcher Art das gewesen, was von Seiten der Vielgeltenden geschehen ist, kann man schon aus dem Inhalte jener Zwischensätze entnehmen. Denn indem der Apostel bemerkt, es komme ihm nichts

[173]) so z. B. Rückert. [174]) so z. B. Winer, Meyer, Usteri. [175]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 173. [176]) so Olshausen, Rückert. [177]) so Homberg.

darauf an, welcher Art ihre Geltung gewesen, und Gotte gegenüber habe kein Mensch etwas voraus vor anderen, ist es ihm schon darum zu thun, die falsche Auffassung abzuwenden, als ob er sich auf das, was jene Vielgeltenden gethan haben, zur Sicherung seines apostolischen Rechts berufe: er hat seine Rechte von Gott, und ob Menschen es anerkennen oder nicht, ändert daran nichts, und ob die Anerkennenden Apostel sind oder nicht, macht ihm keinen Unterschied. Sie haben es also anerkannt, das sieht man bereits; gesagt aber wird es in einem Satze, welcher keine Fortsetzung des angefangenen ist. Zwar nicht so, daß das γάρ hinter dem Satze πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει den unterbrochenen Gedanken wiederaufzunehmen diente [178]). Dasselbe bringt vielmehr, wenn auch keinen Beweis, daß er jenen Aposteln unabhängig gegenüberstehe [179]), was er ja nicht durch ihr Verhalten gegen ihn beweisen, auch nicht gleichsam [180]) beweisen würde, so doch eine rechtfertigende Erklärung, wie es geschehen kann, daß ihm das Apostelthum derer gleichgültig ist, deren Verhalten gegen ihn er berichtet. In wie fern der mit γάρ angeschlossene Satz eine solche Erklärung bietet, ist freilich nur dann erkennbar, wenn man προσανατίθεσθαι in derselben Bedeutung, in welcher es 1, 16 vorgekommen ist [181]), und ἀλλὰ τοὐναντίον für Abschluß des mit γάρ angefügten Satzes, nicht für Anfang des folgenden nimmt. Das Letztere wird man aber schon deshalb thun müssen, weil sich nur so die nachdrückliche Voranstellung des ἐμοί erklären läßt. Ihm, heißt es, ihm haben die Apostel der Muttergemeinde nichts zu bedenken gegeben, daß er darauf einzugehen gehabt hätte, sondern umgekehrt, er legte ihnen dar, was ihm von Gott gegeben war, und stellte ihnen anheim, ob sie darauf eingehen wollten. Im erstern Falle wäre ihr Apostelthum allerdings nicht gleichgültig gewesen, indem sie in Ausübung ihres Berufs gehandelt hätten; nun aber vielmehr der Heidenapostel es ist, welcher von seines Berufs wegen handelt, stehen sie nur als Menschen Gotte

---

[178]) Usteri, Baumgarten-Crusius z. d. St. [179]) Meyer, Hilgenfeld z. d. St. [180]) de Wette z. d. St. [181]) gegen Wieseler a. a. O. S. 195; Ebrard wiss. Kritik d. ev. Geschichte S. 705; Rückert, Usteri, Hilgenfeld u. A. z. d. St.

gegenüber, dessen Sache er führt, und nicht als Apostel einem unter den Spruch ihres Amts gestellten Gemeindegliede.

Nun erst, nachdem der Apostel sowohl hinsichtlich der diesen Vorgang veranlassenden Unchristen, als hinsichtlich der auf diese Veranlassung hin handelnden Häupter der Muttergemeinde das Nöthige zwischenbemerkt hat, kommt er dazu, den Vorgang selbst in einem mit ἀπὸ τῶν δοκούντων nicht mehr verknüpfbaren Satze zu berichten. Nicht blos freigestellt haben sie es ihm, seine Thätigkeit unter den Heiden fortzusetzen, nur weil sie nichts dagegen aufbringen konnten, und nicht blos unverworren wollten sie damit seyn [182]); sondern weil sie erkannt hatten, daß Gott ihm die Bekehrung der Heiden zum eigenthümlichen Berufe gegeben habe, erklärten sie auch förmlich und feierlich, daß das gemeinsame Werk der Weltbekehrung in dieser Weise zwischen ihnen getheilt seyn solle: er und sein Arbeitsgenosse sollen die Völkerwelt, sie selbst wollen das Volk der Beschneidung zu ihrem Gebiete haben, und keine andere Verbindlichkeit sollen Paulus und Barnabas gegen die israelitische Muttergemeinde haben, als daß sie die bekehrten Heiden zur Liebeserweisung gegen die Armuth derselben anhalten. Durch diese Erklärung war dem christlichen Israel jeder Anspruch benommen, auf das Wirken des Paulus irgendwie bestimmenden Einfluß zu haben oder zu üben; den pharisäischen Unchristen aber verwehrte sie alle Störung oder Verdächtigung desselben, welche von nun an Ungehorsam gegen den ausgesprochenen Willen des heimischen Apostelthums selbst war.

Man sieht, dieß ist kein abgedrungenes Zugeständniß der Apostel zu Jerusalem, sondern eine aus sicherer Erkenntniß hervorgegangene Erklärung, eine Erklärung, welche auf eine ganz andere Gesinnung zurückweist, als das Gesetz in seiner ganzen Strenge aufrechterhalten zu wollen [183a]). Wie hätte auch Petrus, wenn er diesen Sinnes gewesen wäre, in Antiochia mit den heidnischen Christen so brüderliche Gemeinschaft, so rückhaltlosen Verkehr pflegen können, daß Paulus sagt, das heiße ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆν? Und nicht etwa hierin, sondern vielmehr in dem Aufgeben dieser Gemeinschaft, wozu sich Petrus durch die Furcht, in Jerusalem übel angesehen zu

[182]) Baur a. a. O. S. 125. [183a]) Baur a. a. O. S. 123.

werden, bestimmen ließ, sieht Paulus einen bewußten Selbstwiderspruch des Judenapostels [183b]). Diese Thatsache und des Paulus Bezeichnung derselben reichen allein schon hin [184]), die Vorstellung zu nichte zu machen, als sey des persönlichen Heils und des christlichen Gemeinwesens Unabhängigkeit vom israelitischen Gesetze nur dem Heidenapostel, nicht aber den Zwölfen klar gewesen. Daß aber Paulus noch mehr als dieß, daß er eine Schädlichkeit des Gesetzes für das Heil gelehrt habe [185]), ist derselbe Mißverstand, wie wenn papistischer Seits Luthern Schuld gegeben wird, er habe gelehrt, gute Werke seyen schädlich zur Seligkeit. Wie hätte denn bei solcher Ansicht Paulus selbst ein Jude bleiben und, so weit es sein Berufswerk nicht anders forderte, in der Weise des jüdischen Gesetzes leben können? was, wenn man Akt. 21, 24 nicht gelten lassen will, immer doch aus 1 Kor. 10, 20 erhellt. Daß er dem Gesetze gestorben, heißt nicht, er halte sich nicht mehr nach der Weise desselben, sondern sein Verhältniß zu Gott sey unabhängig davon. Wenn er nun den gleichen freimachenden Glauben in Timotheus wußte [186]), wie sollte, daß er ihn zum Besten seines Berufswerks sich der Beschneidung unterwerfen hieß, mit der Sinnesweise in Widerspruch stehen, vermöge welcher er den Titus, wenn es gefordert worden wäre, nicht hätte beschneiden lassen? [187]) Es ist eine Handlung der Freiheit, wenn sich Timotheus, um seinen Beruf den Juden unanstößig zu machen, unter das Joch des jüdischen Gesetzes begibt, und als ein in Christo Freier wird er es tragen. Dagegen ist es ein Beweis von Unfreiheit, wenn sich ein galatischer Christ aus dem Grunde beschneiden läßt, weil er sonst seines Heils nicht gewiß zu seyn meint, und als ein Knecht des Gesetzes wird er von da an vor Gott stehen und der in Christo geschenkten Gnade verlustig seyn [188]). So sieht es Paulus an. Ganz dieselbe Anschauung aber, nur von anderer Seite, bethätigten die Apostel der Muttergemeinde, indem sie die heidnischen Christen mit dem Gesetze verschont, und lediglich zur

---

[183b]) vgl. Lekebusch d. Composition u. Entstehg der Apostelgeschichte S. 301 ff.
[184]) vgl. Wiesinger de consensu locorum Gal. II. et Act. XV. S. 36.
[185]) Hilgenfeld d. Galaterbr. S. 58. [186]) vgl. Baumgarten a. a. O. II. 1 S. 188. [187]) gegen Baur a. a. O. S. 130. [188]) Gal. 5, 2.

Einhaltung jener aus der christlichen Einsicht selbst hervorgegangenen gemeinsittlichen Bestimmungen angewiesen sehen wollten.

Doch der geschichtlichen Wirklichkeit dieser Bestimmungen oder wenigstens der von Lucas berichteten Entstehung derselben wird zweitens entgegengehalten, daß Paulus ihrer nirgend, und namentlich im Briefe an die Galater nicht gedenke [189a]). Wie hätte aber, fragen wir dagegen, der Apostel in diesem Briefe dazu kommen sollen, ihrer zu gedenken? Diejenigen, welche den galatischen Christen die Beschneidung aufdringen wollten, konnten sich nicht auf sie berufen, ohne sich selbst zu schlagen. Aber auch Paulus konnte sie jener Zumuthung nicht entgegenstellen, ohne eine Frage des Heils mit einer Frage kirchlicher Ordnung bedenklich zu vermengen. Er hätte sich die Aufgabe ohne Noth erschwert. Denn dazu genöthigt hätte ihn nur das Vorgeben seiner Gegner, es sey der Wille des Apostelthums, daß die heidnischen Christen sich beschneiden lassen. Aber wir hören nicht, daß sie bis zu dieser Lüge fortgegangen [189b]), und so läßt sich denn auch Paulus auf diesen Theil der Verhandlung zu Jerusalem nicht weiter ein, sondern widerlegt nur, was über sein Verhalten daselbst und seine damalige Stellung zu den Aposteln der Muttergemeinde gelogen worden war. Denn nur um die Selbstständigkeit seines apostolischen Berufs handelte es sich, mit welcher ja die Gleichberechtigung der Heidenwelt und die Wahrheit seiner Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben von selbst gegeben war. Was haben nun jene gemeinsittlichen Bestimmungen hiemit zu schaffen? Sie sind weder ein Befehl der Apostel an Paulus, noch ein Gesetz der jüdischen Muttergemeinde für die heidnische Christenheit, sondern ein Urtheil darüber, was sich die Heidenchristen angemessener Weise als Gemeinsitte gelten lassen mögen, ein Urtheil, welches auszusprechen die jüdische Muttergemeinde durch ihr bisheriges Verhältniß zu den heidnischen Gemeinden berechtigt und verpflichtet war. Es war ihre letzte Einwirkung auf dieselben: von jetzt an werden sie ihrer eigenen, von Paulus geleiteten Entwickelung überlassen seyn. Hatte nun Paulus jene Entscheidung für angemessen erkannt, so verstand sich von selbst, daß er die von ihm gestifteten

[189a]) s. z. B. Schwegler d. nachapost. Zeitalter I. S. 120. [189b]) gegen Ebrard a. a. O. S. 712.

Gemeinden anwies, sich nach derselben zu richten [190]). Wo er aber neue Gemeinden gründete, da führte er die für angemessen erkannte Ordnung ein, aber um ihrer Angemessenheit willen, und nicht weil sie von der Muttergemeinde für gut befunden worden, also auch ohne Berufung auf deren Entscheid. Wir finden sie denn auch in Korinth [191]). Wie sie aber hier nicht auf der Muttergemeinde, sondern auf des Apostels eigener Anordnung beruht, so wäre es auch um so verkehrter gewesen, sie durch Berufung auf jene stützen zu wollen [192]), als sich die Einzelnen auf ihre christliche Freiheit beriefen, um sich für ihre Person der nothwendiger Weise unbedingt gültigen Gemeinsitte zu entziehen.

Daß Paulus durch die sichtbare Erscheinung des verklärten Heilands bekehrt und berufen, und daß die heidnische Christenheit von der apostolisch geleiteten Muttergemeinde selbst aller Verpflichtung gegen das israelitische Gesetz ledig erklärt worden ist, dieß sind die beiden Thatsachen, welche unsere Aussage, daß das Gesetz für die Gemeinde Christi keine Verbindlichkeit, sondern nur die Bedeutung einer erfüllten Weissagung behalten habe, unmittelbar bestätigen. Wenn wir dahin lautende Zeugnisse zunächst nur in paulinischen Briefen finden, so erklärt sich dieß aus dem Umstande, daß es Aufgabe des Heidenapostels gewesen ist, jene Wahrheit zu behaupten. So vor allem, als den galatischen Christen zugemuthet wurde, sich beschneiden zu lassen. Da ihnen diese Zumuthung angeblich um ihres sonst ungesicherten Heils willen gemacht wurde, so war hier die Aufgabe des Apostels nur, die Unabhängigkeit ihres Heils vom Gesetze zu erweisen. Er erweist dieselbe erstlich 3, 1—4 aus dem, was sie selbst erlebt haben, indem sie in Folge seiner nur Glauben fordernden Predigt den heiligen Geist empfingen. Zweitens erweist er sie 3, 5—14 aus der heiligen Schrift und Geschichte, indem einerseits die Schrift den Glauben Abraham's für seine Gerechtigkeit und die in ihm, also in seinem Glauben, geeinigte Völkerwelt auch seines Segens theilhaft erklärt, und indem andererseits Christus sich den Verbrechertod hat widerfahren lassen, um den Segen Abram's mittelst Glaubens

[190]) Akt. 16, 4. [191]) vgl. Ritschl a. a. O. S. 132. [192]) vgl. Thiersch a. a. O. S. 130.

an ihn der Völkerwelt zuzueignen. Drittens erweist er sie 3, 15—18 aus der selbstverständlichen Natur der Sache, indem die Heilsordnung, welche durch die dem Abraham gegebene Verheißung gesetzt ist, unmöglich durch die zwischen Verheißung und Erfüllung nachträglich zwischeneingekommene Gesetzesordnung aufgehoben oder abgeändert seyn kann. Den vierten und fünften Erweis, welchen er 3, 19—20 und 21—24 aus der wirklichen Bestimmung und Leistung des Gesetzes und 3, 25 — 28 und 29 — 4, 7 aus dem gegenwärtigen, eine fortdauernde Geltung desselben ausschließenden Thatbestande des Heils entnimmt, haben wir, da es sich hier um den Inhalt unsers Lehrsatzes handelt, einer nähern Betrachtung zu unterziehen.

Was ist es nun um das Gesetz? fragt der Apostel, nachdem er bisher nur verneint hat, was man die Galater von demselben glauben machen will. Und er antwortet, um die Uebertretungen zu veranlassen, sey es zur Verheißung hinzu gegeben — denn προσετέθη ist die beglaubigtere Lesart —, und nur für die Zeit, bis das Geschlecht erschienen sein werde, welchem die Verheißung gilt und nur mittelbar von Gott und nur mittelbar an Israel sey es gegeben worden. Τῶν παραβάσεων χάριν kann nicht heißen „um der vorhandenen Uebertretungen willen", nämlich um ihnen zu steuern [193]), indem die Sünden eben nur in ihrer Richtung auf das Gesetz Uebertretungen sind und genannt werden [194]). Hiemit ist aber auch schon die ungeschickte Vorstellung abgewehrt, als sey es auf Sündenbeförderung abgesehen gewesen [195]). Die Uebertretungen sollten zu Wege kommen, für welche es einer ausgesprochenen Forderung Gottes bedurfte, ohne daß jedoch die Sünde, welche sich in ihnen nur unzweideutiger kundgab, ohne das Gesetz weniger in der Welt gewesen wäre. Mit dieser Bestimmung ist das Gesetz nur für die Zwischenzeit gegeben worden, bis daß die Verheißung, zunächst mit der Erscheinung Christi, sich verwirklichte. Denn verheißen ist dem Abraham und seinem alttestamentlich in ihm, neutestamentlich in Christo geeinigten Geschlechte [196]). Endlich, was die Art und Weise anlangt,

[193]) so z. B. Rückert, de Wette. [194]) vgl. Röm. 4, 15 u. dazu erste Hälfte S. 428. [195]) gegen Meyer z. d. St. [196]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 304.

wie das Gesetz gegeben wurde, so ist es durch Engel verordnet und durch einen Mittler [197]) übermacht worden, in beiden Beziehungen weit davon entfernt, Erfüllung der Verheißung und Verwirklichung des durch sie zugesprochenen Besitzes zu seyn, indem diese darin besteht, daß der einige Gott sein wesentliches Gut der einigen Nachkommenschaft Abraham's zu eigen gibt, während hier auf göttlicher Seite eine Mehrheit endlicher Geister, auf menschlicher ein mit der Einheit des Empfängers unverträglicher Mittler gehandelt hat. Indem ich den letzten Theil der Stelle so umschreibe, gehe ich davon aus, daß ἐν χειρὶ μεσίτου von Mose zu verstehen ist, und nicht von Metatron oder dem Engel Jehova's [198]), dessen Mittlerschaft in der engelischen mitbegriffen wäre, daß dagegen in dem Satze ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν weder von Mose [199]) die Rede ist, da es sonst ἦν heißen würde statt ἐστίν, noch von Christo [200]), da der Artikel nicht zureicht, um Christum als den rechten Mittler entgegenzustellen, sondern daß hier von dem Mittler im Allgemeinen etwas ausgesagt ist, was auch für den Mittler der Gesetzgebung gilt. Diese allgemeine Aussage lautet aber nicht ὁ δὲ μεσίτης οὐκ ἔστιν ἑνός, daß ἑνός den Ton hätte, sondern ἑνὸς οὐκ ἔστιν, daß der Ton auf der Verneinung liegt: wornach man glauben muß, daß die Verneinung des ἑνὸς εἶναι Mose's Mittlerschaft als etwas erscheinen läßt, was die Gesetzgebung um ein wesentliches Merkmal der Verheißung und ihrer Erfüllung bringt. Ist dieß richtig, so kann der Gegensatz zu ἑνός nicht δυοῖν [201]) seyn sollen, da im Zusammenhange ein solcher Gegensatz von Einseitigkeit und Zweiseitigkeit oder von Einheitlichkeit und Zwiespaltigkeit weder vorher noch nachher eine Stelle hat. Wohl aber ist hervorgehoben worden, daß nicht einer Vielheit, sondern der einheitlichen Nachkommenschaft Abraham's, das heißt, Christo die Verheißungen zugesagt sind. In diesem Sinne wird es also der Apostel meinen, daß eines Einigen zu seyn, mit dem Begriffe der Mittlerschaft sich nicht vertrage. Zu ἑνός etwas zu ergänzen, etwa μέρους oder

---

[197]) vgl. Lev. 26, 46. [198]) so Schneckenburger Beitr. z. Einleitg ins N. T. S. 190 u. Schmieder in s. Abhdlg üb. d. St. [199]) so z. B. Bengel, Gurlitt, Steudel u. A. [200]) so Calvin. [201]) so z. B. Matthies, Hilgenfeld, Olshausen, Meyer, de Wette u. A.

σπέρματος, ist dann eben so unnöthig, als es unmöglich ist, es als Neutrum zu fassen. Eines Einigen zu seyn, ist bei dem Mittler ausgeschlossen, weil es eine Mehrheit ist, welche ihn nöthig macht. Wäre da Einer, so empfinge eben dieser Eine, was gegeben wird. Also wo ein Mittler ist, da ist auch eine Mehrheit. Wenn nun zuerst der Mittler ist, und dann die Vielen, welchen er Mittler ist, indem sie mit ihm in Gemeinschaft treten, in ihm das werden, was er ist, dann ist die Einheit nicht ausgeschlossen durch die Vielheit, sondern in dem einen Mittler ist die Vielheit der Vermittelten zur Einheit zusammenbeschlossen. Aber so verhält es sich nicht, wo der Mittler nur dazu bestellt ist, damit die Vielen aus seiner Hand empfangen, was ihnen zugedacht ist. Jenes ist der Fall bei Christo, wie wir V. 28 lesen, das andere ist der Fall bei Mose, wie das ἐν χειρὶ μεσίτου besagt. Die Vielen, welche aus Mose's Hand das Gesetz empfingen, waren und blieben eine Mehrheit Einzelner, von welchen jeder für sich das Gesetz zu erfüllen hatte.

Dieß ist der eine Gegensatz der Gesetzgebung gegen die Erfüllung der Verheißung. Der andere ist ihm ähnlich. Denn der Satz ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν besagt nicht, daß Gott der eine von den beiden vermittelten Theilen ist[202]). Ganz abgesehen von unserer damit unverträglichen Erklärung des Satzes ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, können jene Worte schon deshalb nicht so gemeint seyn, weil es heißen müßte ὁ δὲ εἷς ἐστιν, oder, wenn es sich um Mose's Mittlerschaft handeln soll, ὁ δὲ εἷς ἦν ὁ θεός: wie sie lauten und gestellt sind, können sie nur aussagen wollen, was es um Gott sey. Dieß nun aber nicht so, als ob durch die Einheit Gottes die Möglichkeit einer Vermittelung in ihm[203]), um welche es ja gar nicht zu thun ist, oder seiner Abhängigkeit von einem Gegenpart[204]), welche Vorstellung außer Beziehung zu seiner Einheit stände, oder endlich seiner Verschiedenheit, daß er ein anderer hier und dort oder früher und später wäre[205]), ausgeschlossen seyn sollte. Das Letzte wäre noch das Denkbarste, aber doch nur, wenn man von dem Zusammenhange ab-

---

[202]) so z. B. Winer, Matthies, Olshausen. [203]) so Ewald Jahrbb. d. bibl. Wiss. IV. S. 109. [204]) so Usteri, Schleiermacher, Meyer. [205]) so Calvin, Bengel.

sieht, welcher auf keinen Gedanken der Art bringt. Läßt man sich vom Zusammenhange leiten, so steht ähnlich wie 1 Kor. 8, 6 die Einheit Gottes einer Vielheit der Geister gegenüber. Durch den Dienst einer Mehrheit von Engeln verordnet, kann das Gesetz nicht Gottes wesentliches, der Menschheit zugedachtes Gut, also nicht der Gegenstand der Verheißung gewesen seyn. Denn nicht durch der Engel Dienst, sondern nur durch des einigen Gottes Selbstmittheilung kann das verheißene Gut der Gotteskindschaft zugewendet werden. So verstanden, leistet der Satz ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν in Bezug auf δι' ἀγγέλων ganz dasselbe, wie der Satz ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν in Bezug auf ἐν χειρὶ μεσίτου. Mit wiederholtem δέ, wie 1 Kor. 6, 11 ἀλλά wiederholt wird, treten die beiden Sätze jenen Bestimmtheiten des Vorgangs der Gesetzgebung gegenüber, um zu zeigen, wie viel diesem heilsgeschichtlichen Vorgange dazu fehlt, um der Verheißung und ihrer Erfüllung gleichartig zu seyn.

Darum, fährt der Apostel fort, steht aber doch das Gesetz keineswegs in Widerspruch mit den Verheißungen. Daß es nicht damit in Widerspruch stehe, begründet er nicht durch den nächsten Satz für sich allein [206]), welcher dazu nicht tauglich wäre, indem er nur beweisen würde, daß das Gesetz nicht dazu gegeben worden sey, zu leisten, was durch die Erfüllung der Verheißung zu Wege kommen sollte. Eben so wenig kann man jene Begründung in V. 21 und 22 finden und V. 23—24 nur zur nähern Erläuterung des dort Ausgesprochenen dienen lassen [207]). Allerdings bringt V. 22 das Zeugniß der Schrift, welches beweist, daß dasjenige nicht Statt habe, was in Wirklichkeit Statt haben würde, wenn ein Gesetz dazu gegeben worden wäre, die lebendigmachende Kraft zu seyn. Aber erstlich übersieht man, mit welchem Nachdrucke ἐδόθη voransteht, und verbindet νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, als wenn ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι eine nähere Bestimmung von νόμος oder eine Erläuterung seyn könnte, was für ein Gesetz gemeint sey, während vielmehr νόμος Subjekt und ὁ δυνάμενος Prädikat seyn muß, und alles Gewicht darauf liegt, daß der Geber des Gesetzes dasselbe nicht dazu gegeben hat, daß es die lebendigmachende Kraft sey. Wäre es in diesem

[206]) gegen Meyer, de Wette u. A. [207]) gegen Usteri.

Sinne gegeben, von Gott dazu gemacht worden [208]), so würde sich dieß in der Wirklichkeit beweisen: es käme die Gerechtigkeit auf gesetzlichem Wege zu Stande, indem der lebendig machende Geist, durch solches Gesetz mitgetheilt, den Menschen Gotte gerecht machen würde [209]). Aber so steht es nicht. Weit entfernt, daß Gott die Menschen gerecht erfunden in Folge des Gesetzes, lautet sein in der Schrift ausgesprochenes Urtheil [210]) vielmehr dahin, daß Alles unter der Sünde liege, welches Urtheil aber mit der Absicht ausgesprochen ist, daß die Verheißung in Folge Glaubens an Jesum Christum, also denen, welche glauben, gegeben werden solle. In der ungenügenden Betonung dieser Absicht liegt der zweite Hauptgrund, warum der Zusammenhang mißkannt wird. Manche verstehen das Beschließen unter die Sünde, als wäre von einer That Gottes die Rede, daß er die Menschen unter die Botmäßigkeit der Sünde gethan [211]) oder unter derselben gelassen habe [212]), während doch ἡ γραφή das handelnde Subjekt und demnach ein Ausspruch Gottes gemeint ist. Andere, welche in dieser Beziehung richtig sehen, schwächen den Absichtssatz dahin ab, als ob jener Ausspruch nur dienen sollte, erkennen zu lassen, daß die Verheißung dem Glauben Christi werde gegeben werden [213]). Wieder Andere lassen das in dem Absichtssatze Ausgesagte von dem Beschlusse Gottes, welcher sich in jenem Ausspruche darstellt, nicht aber von dem Ausspruche selbst bezweckt seyn [214]). Allen diesen Ausbeugungen entgegen bleiben wir dabei, daß der in der Schrift verfaßte Ausspruch Gottes selbst mit der Absicht geschehen ist, daß die Verheißung denen zu Theil werden sollte, welche an Christum glaubten, so daß, wer an Christum glaubt, um die Verheißung zu empfangen, dem entspricht, was Gott in der Schrift beabsichtigt hat.

Mit allem dem ist aber nur gesagt, daß dasjenige nicht Statt findet, was Gottes Gesetz und Gottes Verheißungen mit einander in Widerspruch setzen würde. In welcher Uebereinstimmung beide stehen, lesen wir V. 23—24. Auf den in Zukunft zu offenbarenden Glau-

---

[208]) vgl. Eph. 1, 22; 4, 11. [209]) gegen Meyer z. d. St. [210]) vgl. de Wette z. d. St. [211]) so Meyer. [212]) so Olshausen. [213]) so Winer. [214]) so Usteri, de Wette.

ben war es abgesehen mit dem Gesetze, an ihn sollte Israel überliefert werden und wurde deshalb unter des Gesetzes Hut und Wacht gehalten. Da es nicht heißt ὑπὸ νόμον συγκλειόμενοι — welche Lesart als die schwerere den Vorzug verdienen dürfte vor συγκεκλεισμένοι —, so wird εἰς τὴν πίστιν nicht mit ἐφρουρούμεθα [215]), sondern mit συγκλειόμενοι [216]) verbunden, und letzteres im Sinne von הִסְגִּיר mit folgendem אֶל verstanden seyn wollen. Israel war dazu bestimmt, mit der Offenbarung des Glaubens begnadet zu werden; und daß es dieser seiner Bestimmung nicht verloren ging, dafür war durch das Gesetz gesorgt, unter dessen Hut und Wacht es derselben stetig überantwortet wurde. Denn man hat bei ἐφρουρούμεθα weder an die Unfreiheit eines in Haft Gehaltenen [217]), noch an Bewahrung vor Sünden [218]) zu denken — beides ist dem Zusammenhange fremd —, sondern, wie auch das Bild vom παιδαγωγός nachher beweist [219]), an die vorsorgliche Obhut des Ueberwachenden, welche freilich eine Unfreiheit des Ueberwachten mit sich bringt, aber ihm zu Gute, und ihn vor Ausschreitung bewahrt, aber nur vor solcher, durch welche der Zweck der Ueberwachung vereitelt würde. Man hätte dieß schwerlich verkannt, wenn man beachtet hätte, daß es sich nicht darum handelt, was der Einzelne, sondern was die Gemeinde des alten Bundes an dem Gesetze gehabt hat. Israel blieb dem Gesetze unterstellt, wie viel auch die Einzelnen dagegen sündigten; so wie umgekehrt der Glaube für Israel zukünftig blieb, wie viele Einzelne auch des Glaubens lebten [220]). Seine Unterstellung unter das Gesetz hatte aber nicht zum Zwecke, es heranzubilden für die Erscheinung Christi, was ja auch mit dem Bilde vom παιδαγωγός nicht gemeint ist [221]), indem der παιδαγωγός den ihm befohlenen Knaben nur unter äußerlicher Aufsicht und Obhut hat. Nur nicht aufhören sollte es, das heilsgeschichtliche Gemeinwesen zu seyn, damit es, wenn nun Christus erschiene, aus einer Gemeinde des Gesetzes eine Gemeinde des Glau-

---

[215]) so Meyer, de Wette u. A. [216]) vgl. Calvin z. d. St. [217]) so z. B. Meyer, de Wette. [218]) so z. B. Winer, Rückert. [219]) vgl. Usteri z. d. St. [220]) vgl. erste Hälfte S. 537. [221]) gegen Olshausen, aber auch gegen de Wette.

bens würde. So sehr war es mit dem Gesetze auf Christus abgesehen, so wenig stand es mit der Verheißung und ihrer Erfüllung in Widerspruch.

Aber nun der Glaube gekommen ist, befindet sich das gläubig gewordene Volk Gottes nicht mehr unter solcher Zucht und Obhut. Mit diesen nicht sowohl das Vorhergegangene abschließenden, als vielmehr eine neue Gedankenfolge anhebenden Worten geht der Apostel dazu über, aus dem gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Thatbestande zu erweisen, daß der Christen Heil vom Gesetze unabhängig ist. Dieß thut er aber nicht, wie man den Sinn der nächsten Verse zu fassen pflegt, daß er schlechthin der Gläubigen Freiheit vom Gesetze aus ihrer Gotteskindschaft erwiese [222]), bei welcher Auffassung der Unterschied der Person, daß es V. 25 heißt ἐσμέν, V. 26 aber ἐστέ, außer Betracht bleibt. Den Uebergang aber von jenem ἐσμέν zu diesem ἐστέ dadurch zu vermitteln, daß man den Satz zwischeneinschiebt „wie viel weniger seyd ihr Heidenchristen unter dem Gesetze!" [223]) ist eben so unmöglich als unnöthig. Vielmehr wird aus der Thatsache, daß die Heiden, welche sich haben taufen lassen, in Christo Jesu Gottessöhne geworden sind, für die gläubigen Israeliten die Folgerung gezogen, daß sie nicht mehr dem Gesetze unterstellt sind. Diese Folgerung könnte der Apostel freilich nicht ziehen, wenn sich die Galater hätten einreden lassen, nur die Juden seyen Söhne Gottes [224]). Aber mit der Gewißheit der in Christo vermittelten Gotteskindschaft hätten sie ja ihr Christenthum aufgegeben. Nein! nicht darum handelte sich's, ob sie durch Glaube und Taufe in der Gemeinschaft Christi stehen, sondern darum, ob sie ohne Beschneidung zur Nachkommenschaft Abraham's gehören, oder mit andern Worten, ob der Gemeinde Christi und dem Volke Gottes einverleibt seyn, ob Frieden mit Gott und Antheil an der Herrlichkeit Israel's haben, zweierlei ist oder eins und dasselbe. Der Apostel kann also dieß voraussetzen, daß sich die gläubigen Heiden ihrer Gotteskindschaft getrösten. Sind sie nun aber dadurch Söhne Gottes, daß sie an Christum gläubig geworden und in ihm beschlossen sind, so ist mit

---

[222]) so z. B. Olshausen z. d. St. [223]) so Usteri. [224]) gegen Usteri u. de Wette.

Anbruch der Zeit des Glaubens für das an Christum gläubige Israel die Unterstellung unter das Gesetz vorbei, indem in der Einheit der Person Christi alle Unterschiede der adamitischen Menschheit aufgehoben und verschwunden sind. Eine neue Ordnung des Gemeinwesens Gottes ist eingetreten, mit welcher die vorige aufgehört hat; die Zeit ist angebrochen, wo der Glaube zum Gliede desselben macht und nicht das Gesetz. Da unterscheidet nicht mehr die Einzelnen, was sie abgesehen von Christo sind, sondern daß sie in ihm sind, einigt sie.

Andererseits aber kann nun für die heidnischen Christen unmöglich dasjenige Bedingung ihrer Zugehörigkeit zum Geschlechte Abraham's seyn, was für das christgläubige Israel aufgehört hat die ihm von Gott gesetzte Ordnung seines Gemeinlebens zu seyn. Zu diesem zweiten Erweise aus dem gegenwärtigen Thatbestande des Heils geht der Apostel V. 29 über. Nachdem er vorher aus dem Gnadenstande der heidnischen Christen bewiesen hat, daß das gläubige Israel nicht mehr dem Gesetze unterstellt ist; so beweist er nun umgekehrt aus der mit der Sendung Christi eingetretenen Freiheit des gläubigen Israel, daß die heidnischen Christen, um an der Verheißung Israel's Theil zu haben, keiner Unterstellung unter das Gesetz bedürfen. Es sind hier vornämlich zwei Punkte, von welchen das richtige Verständniß abhängt, das Verhältniß des 29. Verses zu dem, was folgt, und die Verschiedenheit der Person dort und hier. Was den ersten Punkt betrifft, so weist schon das *Λέγω δέ*, als welches eine erläuternde oder näher bestimmende Bemerkung ankündigt [225]), auf einen engen Zusammenhang zwischen 3, 29 und 4, 1. Sodann kommt das nachdrücklich vorangestellte *κατ' ἐπαγγελίαν* nicht zu seinem Rechte, wenn man es nichts weiter besagen läßt, als daß der Besitz, um welchen es sich handelt, ein verheißener sey [226]). Betont man es aber, so wird es einen Gegensatz bilden zu *κατὰ νόμον*, so daß nun *λέγω δὲ* eine nähere Erläuterung bringt, was mit *κατ' ἐπαγγελίαν* gesagt ist. Hinsichtlich des andern Punkts muß man die Frage, genau genommen, nicht so stellen, ob der Unterschied der Personen auf der Gegensetzung von Judenchristen und Heidenchristen beruhe. Da der Apostel

[225]) vgl. 1 Kor. 1, 12; Gal. 3, 17; 5, 16. [226]) s. z. B. Usteri z. d. St.

von dem Gegensatze des christlichen und vorchristlichen Lebens und zu heidnischen Christen spricht, so redet er in der ersten Person Pluralis von der zuvor alttestamentlichen, jetzt neutestamentlichen Gemeinde, in der zweiten dagegen von den zuvor Gotte fremden, nun aber der Gotteskindschaft theilhaftigen Heidenchristen. Oder wie sollte er unter denen, deren Zustand vor der Erscheinung Christi gleich dem eines noch unmündigen Erben gewesen, Heiden und Juden ohne Unterschied verstehen [227]), und daß die Ersteren Göttern gedient haben, welche keine waren, ein ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους εἶναι nennen? Oder wie ist es denkbar, daß er bei den Worten ὅτι δέ ἐστε υἱοί Juden und Heiden ohne Unterschied meinen sollte [228]), während gleich darnach, im 8. Verse, die sich fortsetzende Anrede nur den Heiden allein gilt?

In keiner Beziehung kann es hiernach richtig seyn, wenn man den Inhalt der mit Λέγω δέ angeschlossenen Verse so angibt, daß die Christen vordem Sklaven gewesen, nun aber durch Christus frei geworden seyen [229]). Auf diese Weise bleibt der Unterschied der Personen, so wie die Beziehung auf den zu erläuternden Begriff eines κληρονόμος, welcher es κατ' ἐπαγγελίαν ist, unberücksichtigt. Darauf liegt vielmehr alles Gewicht, daß die Stellung unter dem Gesetze einer mit der Erscheinung Christi zu Ende gegangenen Zeit angehört hat. Sie war geeignet und bestimmt für die Zeit, in welcher die jetzt als Christenheit sich fortsetzende alttestamentliche Gottesgemeinde der Verwirklichung ihres Kindesrechts noch erst entgegenzuharren hatte. Um diese Zeit zu schließen und die Gotteskindschaft darzureichen, ist nichts geringeres geschehen, als daß Gott seinen Sohn von sich hinaus in die Welt gesendet hat, eines Weibes Sohn zu werden, damit er zur Gottessohnschaft verhalf, und ein Israelite, damit er aus der Knechtschaft unter dem Gesetze freihalf. Was aber durch diese Gnadenthat göttlicher Herablassung die aus dem alten Bunde herkommenden Gläubigen erst geworden sind, das sind andererseits die an Christum gläubig gewordenen Heiden schon eben hiemit. Denn zwischen jener Gnadenthat und der andern Erzeigung gleicher gött-

[227]) so z. B. Winer, Meyer, auch Olshausen. [228]) so z. B. auch de Wette.
[229]) so Meyer, Baumgarten-Crusius u. A. z. 4, 1.

licher Herablassung, in Folge deren der Geist des Sohnes Gottes in unseren Herzen wohnt und den Vaternamen Gottes ruft, liegt der Eintritt der Gotteskindschaft, ohne welchen die letztere nicht geschehen wäre. Ich setze nämlich voraus, daß der Ausdruck ἐξαπέστειλεν [230]), namentlich wie er hier neben ἐξαπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ steht, nur den Vorgang der Geistesausgießung verstehen läßt, durch welchen der Geist Christi angefangen hat in den Seinen zu wohnen, und daß die Lesart ἡμῶν eben so gewiß dem ungenügend beglaubigten ὑμῶν vorzuziehen, als gewiß nicht mit ὑμῶν gleichbedeutend zu nehmen ist [231]).

Wir brauchen aber, um diesen Bedingungen eines richtigen Verständnisses gerecht zu werden, ὅτι nicht im Sinne von „daß" zu nehmen und also ungenauer Weise vom Hauptsatze abhängen zu lassen [232]); sondern der Apostel hat, wenn ich recht sehe, zwei Aussagen in eine zusammengezogen, daß der mit Christi Erscheinung verwirklichte Sohnesstand Voraussetzung und Grund gewesen ist für die Geistesausgießung, und daß die Betheiligung der heidnischen Christen an der letztern ihren Grund, ohne den sie nicht Statt fände, in der wirklichen Gottessohnschaft derselben hat. Weil sie das sind, was die aus dem alten Bunde hergekommenen Gläubigen erst in Folge der Offenbarung Christi haben werden können, deshalb haben sie Theil an dem Geiste, dessen Ausgießung auf Grund der nun vorhandenen Gottessohnschaft geschehen ist. Dem widerstreitet nicht, daß es der Besitz des heiligen Geistes ist, welcher den Menschen zum Sohne Gottes macht; denn er wird eben nur da wohnhaft, wo er die Gotteskindschaft bezeugen soll, daß sie vorhanden ist [233]). Für die heidnischen Christen aber leistet jene Gedankenfolge den erforderten Beweis, daß sie vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Christo auch Theilhaber an dem verheißenen Besitze des heiligen Volks sind, und zwar nicht wie ihn dieses selbst während seiner Gesetzlichkeit nur erst in Aussicht, nicht in Händen gehabt hat, nicht κατὰ νόμον, sondern so, daß er ihnen als mündigen Söhnen in Gestalt des heiligen Geistes bereits zugeeignet, die Verheißung also verwirklicht ist, somit κατ' ἐπαγγελίαν.

---

[230]) vgl. erste Hälfte S. 170. [231]) gegen Meyer u. A. [232]) gegen Rückert, Schott, Meyer. [233]) vgl. Usteri z. d. St.

Wie das Gesetz mit der Erscheinung Christi abgethan ist für die alttestamentliche Gottesgemeinde, zu deren Zeit die Heiden Gott nicht gekannt haben; so ist es eben hiemit auch für die Heiden abgethan, deren Gotterkennen zugleich ihre Aufnahme in die von Israel lang ersehnte Gotteskindschaft ist. Die Galater thun also übel daran, wenn sie sich jetzt in jenen Dienst begeben, welcher für die alttestamentliche Gemeinde allerdings verordnet gewesen, nun aber für diese selbst vorüber und somit auch für sie, die vormaligen Heiden, vorbei ist. Indem sie diesen Dienst wieder von vorn anfangen und gleichsam nachholen wollen, versündigen sie sich nicht minder gegen die Ordnung Gottes, als sie sich zu der Zeit, wo die Gemeinde unter dem göttlichen Gesetze stand, durch ihren Götterdienst versündigt haben. Die durch μέν und δέ verbundenen Sätze des 8. und 9. Verses stellen diese frühere und jetzige Verfehlung zusammen, und das sie anschließende Ἀλλά stellt die letztere dem durch sie verletzten Thatbestande des in Christo ihnen eignenden Heils gegenüber.

In dem ganzen bis hieher erörterten Abschnitte des Briefs an die Galater beleuchtet der Apostel das Gesetz nicht sowohl nach der Seite, daß es dem Menschen kein Mittel zur Beschaffung seiner Gerechtigkeit seyn will, als vielmehr um zu zeigen, daß die Zeit vorbei ist, für welche es der Gemeinde Gottes als zwingende Ordnung ihres Gemeinlebens gegeben war. Nur die letztere Geltung desselben haben die Galater sich einreden lassen, und nur in dieser Beziehung glauben sie sich ihm untergeben zu müssen. Aber sie können ihre Freiheit nicht aufgeben, ohne daß ihre Zuversicht, allein an Christo die Gerechtigkeit vor Gott zu haben, beeinträchtigt, ja zu nichte wird. Daher dringt der Apostel so nachdrücklich darauf, daß sie sich der Gemeinschaft mit dem jüdischen Wesen erwehren, in welche man sie nöthigen will. Nachdem er ihnen 4, 12 ff. den Anfang ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm ins Gedächtniß zurückgerufen hat, um ihnen diejenigen, welche dasselbe jetzt stören wollen, im richtigen Lichte erscheinen zu lassen; erweist er ihnen 4, 21 ff., daß eben die Schrift, deren Gesetz sie sich wollen aufladen lassen, Abweisung aller Gemeinschaft mit dem jüdischen Wesen von ihnen fordert. Denn dieß ist die innere Zusammengehörigkeit der beiden

Abschnitte: nicht ist 4, 12—20 bloße Zwischenrede, noch soll 4, 21 ff. beweisen, daß jetzt die Zeit der Freiheit sey, im Gegensatze zur bisherigen Zeit der Knechtschaft [234]). Man hat die eigentliche Meinung des letztern Abschnitts besonders deshalb verkannt, weil man im 30. Verse aus der verwendeten Schriftstelle einen Trost für die galatischen Christen entnommen zu sehen glaubte [235]), während dort vielmehr die Weisung hervortritt, welche sie ihr entnehmen sollen: was Sara den Abraham thun heißt, das sollen sie sich gesagt seyn lassen. Ja, auf diese Weisung ist es von Anfang an abgesehen, und bei dem *Λέγετέ μοι*, mit welchem der Abschnitt beginnt, hat der Apostel schon die Frage im Sinne *τί λέγει ἡ γραφή*. In der Regel nimmt man es zwar blos als Einführung der vermeintlichen Frage *τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε*. Aber, wenn ich recht sehe, so ist vielmehr so zu verbinden *Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε*, welche Aufforderung, ehe die Angabe dessen folgt, was sie sagen sollen, in der mit *γάρ* angeschlossenen Reihe von Sätzen ihre Erläuterung bekommt. Erst nachdem auseinandergesetzt ist, was die Verschiedenheit von Sara's und Hagar's unebenbürtigen Söhnen für eine Bedeutung hat, heißt der Apostel seine Leser sich erinnern, welche von Gott gebilligte Weisung Sara dem Abraham, somit aber vermöge der Bedeutung dieser Geschichte die heilige Schrift ihnen selbst gibt.

Die Deutung, vermöge welcher sie der Apostel solche Weisung aus der Schriftstelle entnehmen lehrt, pflegt man durch seine rabbinische Gewöhnung zu entschuldigen. Aber sie bedarf keiner Entschuldigung, sondern rechtfertigt sich jedem, welcher weiß, was es um die heilige Geschichte ist. Auf den Ursprung der Gemeinde Gottes geht der Apostel zurück, wo sie in Gestalt einer Familie und daher durch eheliche Gemeinschaft, Zeugung und Geburt ihren Anfang nimmt. Daß nun die göttliche Ordnung dieses ihres Ursprungs und die göttliche Ordnung ihrer Vollendung wesentlich eine und dieselbe ist, braucht weder durch allegorischen Witz, der sich für Wahrheit hält [236]), noch durch ängstliches Pressen des Buchstabens [237]) erst erzwungen zu wer-

---

[234]) Beides z. B. bei Baumgarten-Crusius z. 4, 21. [235]) s. z. B. de Wette, Meyer. [236]) so de Wette. [237]) so Hilgenfeld.

den, sondern versteht sich von selbst. Aus dem ehelichen Verhältnisse, in welchem Abraham stand, als er seine Verheißung empfing, aus der Ehe mit der ihm ebenbürtigen und frei vermählten Sara mußte der Erbe der Verheißung und Anfänger des gesegneten Geschlechts hervorgehn. Als er aber daran verzweifelte, daß sie gebären werde, nahm er neben ihr Hagar zum Weibe, die ihm als Magd zu eigen gewesen war, ehe sie es als Weib wurde, und ihm also zur Ehe folgen mußte, in welche sie keine göttliche Verheißung, sondern nur die natürliche Fähigkeit des Empfangens und Gebärens mitbrachte. So ungleich nun, wie diese beiden ehelichen Verhältnisse, so ungleich waren auch die beiden Söhne, welche aus ihnen hervorgingen, so wenig gottgewollte Gemeinschaft bestand zwischen dem, welcher in der zwischeneingekommenen Zwangsehe natürlich empfangen und geboren worden, und zwischen dem, welchen die mit Verheißung begabte ursprüngliche Ehe, als es Zeit war, daß die Verheißung sich wunderbar erfüllte, ans Licht des Lebens gebracht hatte. Nur der Letztere erwuchs zum Volke Gottes, der Andere ward auch ein Volk, aber außerhalb der Heilsgemeinde.

Muß nun nicht dieselbe göttliche Ordnung Statt haben, wo sich vollendet, was dort angefangen hat? Muß nicht derselbe Wille Gottes, welcher dort am Anfange seiner Wege zu sehen ist, auch ihr Ende gestalten? Der Ehe, welche die göttliche Ordnung für das leibliche Erstehen jenes Anfängers der Gemeinde gewesen ist, entspricht diejenige Ordnung der Dinge, durch welche wir zur Gemeinde selbst schlüßlich hergestellt werden. In der Person des verklärten Christus ist die neutestamentliche Ordnung ein für alle Mal und die neutestamentliche Gemeinde ursprünglich verwirklicht. Freiheit ist das auszeichnende Merkmal dieses Verhältnisses. Denn in Gottes freiem Rathschlusse ist dasselbe begründet und durch seine freie Gnadenthat ist es ins Werk gesetzt; Verheißung will sich durch sie verwirklichen, und im Wunder geschieht die Verwirklichung derselben. Deshalb sagt der Apostel von dem obern, dem himmlischen Jerusalem, daß es frei sey, womit er noch etwas ganz Anderes meint, als daß die Kirche Christi nicht unter dem mosaischen Gesetze stehe [238]). Die Kirche ist

[238]) gegen Meyer.

auf Erden, das obere Jerusalem im Himmel. Die in der Person Christi schon himmlisch vollendete Gemeinde [239]) bezeichnet der Apostel als unsere, der Christen, Mutter; und daß sie uns dieß ist, nicht das irdische Jerusalem, welches letztere die pharisäischen Judenchristen den Heidenchristen gern mit diesem Namen werden angepriesen haben, um ihnen die Annahme des jüdischen Gesetzes zur Pflicht zu machen, das beweist er durch die angeführte jesajanische Stelle. Es ist falsch, wenn man den Inhalt dieser Stelle so angibt, sie verheiße dem gläubigen Israel gutes Gedeihen [240]). Ihre wesentliche Eigenthümlichkeit ist vielmehr diese, daß sie eine Verherrlichung Zion's in Aussicht stellt, die sich gerade dann wunderbarer Weise vollbringen wird, wenn natürlicher Weise keine Möglichkeit dazu vorhanden ist. Daß nach der Schrift das große Volk, zu welchem Israel werden soll, nicht natürlicher Weise aus dem Volke Zion's erwächst, sondern Zion so wunderbar geschenkt wird, wie der Sara ihr Sohn Isaak geschenkt worden, ja vielmehr so wunderbar, wie wenn eine Jungfrau empfienge, das dient, verbunden mit V. 28, welcher nicht zum Folgenden gezogen seyn will, zum Beweise für die Thatsache, daß nicht das jüdische Volk es ist, welchem die gleich Isaak aus der Verheißung geborene Christenheit ihren Ursprung verdankt, sondern das in der Person Christi wunderbar verklärte Israel.

Von dem andern Jerusalem, welches in der Gegenwart auf Erden diesen Namen führt, sagt der Apostel, daß es sammt seinen Kindern in Knechtschaft steht, und sich zu jenem obern Jerusalem, wie Hagar zu Sara, verhält. Denn es ist die Stätte des gesetzlichen Verhältnisses zu Gott, welches ein Verhältniß des Zwangs und weder mit Verheißung begabt noch Verheißung zu verwirklichen geeignet, sondern ein fruchtloser Versuch ist, das Heil, diese Schöpfung göttlicher Freiheit, durch zwangsmäßiges Thun blos menschlichen Vermögens zu beschaffen. Der Apostel läßt freilich Hagar zunächst die gesetzliche Ordnung selbst bedeuten, welche doch von Gott bestellt und darin der Ehe Abraham's mit Hagar unähnlich ist. Aber das Gesetz kommt hier nicht in Betracht, insofern es bis auf Christus zu

---

[239]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 308. [240]) gegen Olshausen.

Recht bestanden hat [241]), sondern nur, insofern man ihm neben der erfolgten Heilsverwirklichung eine von Gott nicht gewollte Geltung belassen will. Auch dort war es seine Art und Bestimmung, ein Knechtschaftsverhältniß gegen Gott zu wirken; aber unverträglich mit der andern, der heilwirkenden Ordnung Gottes wird es erst hier, wo es sich denn auch in dem jüdischen Volke oder dem gegenwärtigen Jerusalem so verfestet, daß es mit ihm eins ist. Denn daß die vom Sinai stammende Ordnung neben der erfolgten Heilsverwirklichung eine das Verhältniß zu Gott bestimmende Geltung behalte, das ist nicht Gottes Wille, und deshalb das gegenwärtige Jerusalem, woselbst es in solcher Geltung fortbesteht, nicht die Stätte des Heils, sondern, mit dem Apostel zu reden, auf gleicher Linie mit dem Sinai. Ich verstehe nämlich des Apostels Rede so, daß nicht μία διαθήκη, sondern τὸ Σινᾶ ὄρος Subjekt ist von συστοιχεῖ. Denn die richtige Lesart wird wohl seyn τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος [242]), woraus, da man etwas von Hagar lesen zu müssen meinte, zuerst τὸ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος, dann der Verbindung wegen τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος, oder, was auf die ursprüngliche Lesart zurückweist, τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος, und endlich, da dieß keinen Sinn gab, τὸ γὰρ Ἄγαρ ὄρος entstanden seyn wird. Nun ist aber τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, wo ὄρος nicht zum Prädikate, sondern zum Subjekte gehört, weder ein hiemit geschlossener Zwischensatz, noch eine blos geographische Bemerkung, sondern gehört mit dem folgenden Satze συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ zusammen, und dient dazu, die Vergleichung der sinaitischen Ordnung mit Hagar, also den Satz ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ zu rechtfertigen. Eben daran, daß sie vom Sinai stammt, erkennt man, daß sie sich zur neutestamentlichen Ordnung verhält, wie Hagar zur Sara. Denn in Arabien hat sie also ihren Ursprung, neben und außer dem heiligen Lande, in einem Lande, welches nicht die Verheißung hatte, Stätte der Heilsverwirklichung zu seyn [243]). Dem heiligen Lande eignet ja diese Verheißung, freilich aber nicht dem gegenwärtigen Jerusalem, mit welchem vielmehr der Sinai auf einer und derselben Linie liegt. Wir können nämlich jetzt dem Ausdrucke

[241]) gegen Calvin z. d. St. [242]) vgl. Usteri z. d. St. [243]) vgl. Calvin z. d. St.

συστοιχεῖ, nachdem τὸ Σινᾶ ὄρος Subjekt dazu ist, seine eigentliche Bedeutung belassen [244]), was auch neben der Ortsbezeichnung ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ nicht wohl anders angeht; so jedoch, daß beide Aussagen ein geistiges Verhältniß räumlich vorstellen. Nicht das ist die Meinung, daß das sinaitische Gebirg bis nach Jerusalem reiche [245]), sondern im Gegensatze zu dem droben im Himmel befindlichen Jerusalem heißt es von dem gegenwärtigen und irdischen, daß es mit dem Berge Sinai auf Einer Linie stehe, also eben so wenig, wie dieser, die Stätte des verheißenen Heils sey. Und dieß beweist der Apostel, indem er daran erinnert, daß das jetzige Jerusalem, indem es sich sammt seinen Angehörigen in Knechtschaft befinde, die Art der in Knechtschaft setzenden sinaitischen Ordnung habe und also der Hagar gleiche, während das himmlische Jerusalem, welches eins ist mit der neutestamentlichen Ordnung, also die Mutter der Christen, in der Freiheit stehe. So wenig nun das Volk Gottes aus den beiden Söhnen Abraham's ohne Unterschied, dem der Magd, wie dem der Freien, sondern nur aus letzterm hat erwachsen dürfen, eben so wenig hat die Christenheit mit dem unfrei gesetzlichen Israel gemein; und was Sara zu Abraham gesagt und Gott der Herr bestätigt hat, das gilt auch für die Christenheit: sie soll sich nicht mit dem jüdischen Volke vermengen, noch ihre Freiheit durch dessen knechtisches Wesen beeinträchtigen lassen.

Wir haben gesehen, wie scharf der Apostel Christenheit und jüdisches Volk, Gemeinwesen des Glaubens und Gemeinwesen des Gesetzes von einander scheidet. Mit gleicher Entschiedenheit sehen wir ihn in dem an die kolossische Gemeinde gerichteten Schreiben Zumuthungen abwehren, welche zwar nicht dahin gingen, den heidnischen Christen die Beschneidung und somit das Gesetz, wohl aber ihnen die Einhaltung gewisser Ordnungen des äußerlichen Lebens aufzudrängen. Auf die Beantwortung der Frage, von wem diese Zumuthungen ausgegangen sind, hat der Mißverstand verwirrenden Einfluß geübt, als rede der Apostel 2, 18 von einer Engelverehrung. Weil θρησκεία τῶν ἀγγέλων an sich und unter Umständen eine den Engeln erwiesene Verehrung bedeuten kann, soll es hier eine engelische

[244]) gegen Meyer u. A. [245]) so z. B. Luther z. d. St.

Frömmigkeit nicht bedeuten können[246]), während sich doch θρησκεία mit einem Genitivus des Subjekts eben so gut verbinden lassen muß, als man sagen kann ἡ ἡμετέρα θρησκεία[247]). Und im vorliegenden Falle geht es auch gar nicht anders, als daß man τῶν ἀγγέλων für den Genitivus des Subjekts nehme, indem es ja sonst nicht zu ταπεινοφροσύνη gehören, diesem Begriffe nicht zu der unentbehrlichen nähern Bestimmung dienen könnte: ein Uebelstand, welchen man ungeschickter Weise damit verdecken zu können meint, daß man einschubsweise diese Demuth als eine vorgebliche bezeichnet[248]). Zwar scheint es V. 23, als ob auch dort ταπεινοφροσύνη ohne nähere Bestimmung eine falsche Demuth bezeichne, aber nur, weil man an dieser Stelle die richtige Lesart verkennt. Man liest nämlich fast allgemein[249]), ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος statt ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ ἀφειδείᾳ σώματος[250]), welche letztere Lesart dadurch scheint verdrängt worden zu seyn, daß man ἀφειδεία für das Substantivum nahm, während es, wenn ich recht sehe, das sonst, außer in dem Adverbium ἀφειδείως, nicht vorkommende Adjektivum ist, welches der Apostel allerdings befremdlicher Weise ungeachtet des α privativum als Adjektivum dreier Endungen gebraucht. Nun gehört ἀφειδείᾳ σώματος zu beiden Substantivis, zu ἐθελοθρησκείᾳ und zu ταπεινοφροσύνῃ. Der Apostel nennt jene falsche gesetzliche Enthaltung von dem, was doch dazu gegeben ist, verbraucht zu werden, eine dem Leibe wehe thuende, für nirgend wen Werth habende Eigenfrömmigkeit und Demüthigkeit. Es sind nämlich drei präpositionale Bestimmungen, mit welchen er bezeichnet, was es um solch ein δογματίζεσθαι ist, erstlich κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων, zweitens ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ ἀφειδείᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι, und drittens πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

Engelisch nennt der Apostel jene selbstwillige Frömmigkeit, weil sie darin besteht, daß sich der Mensch seiner Leiblichkeit entäußert, und eine engelische Demuth[251a]) nennt er jene Enthaltung, weil sie

---

[246]) s. z. B. Steiger z. d. St. [247]) Akt. 26, 5. [248]) s. z. B. de Wette z. d. St. [249]) Lachmann ausgenommen. [250]) vgl. Steiger z. d. St. [251a]) vgl. z. B. 2 Kor. 11, 7.

darin besteht, daß sich der Mensch seines Rechts begibt, die für sein leibliches Leben bestimmten Dinge sich zuzueignen. Es handelt sich hier, wie man sieht, nicht sowohl um Beobachtung dessen, was Gottes Gesetz vorschreibt, weil es von Gott geboten ist, als vielmehr um eine sonderliche Heiligkeit, welche sich an das Gesetz der alttestamentlichen Gottesgemeinde nur anschließt, damit sie einen Schein des Zusammenhangs mit der göttlichen Offenbarung gewinne, und um eine sonderliche Weisheit, welche die Bestimmungen des Gesetzes nur verwendet, damit sie ihre irdische Abkunft in deren göttlichem Ursprunge verberge. Was im Gesetze von Speise und Trank, von Fest und Neumond und Sabbath geschrieben steht, das muß diesen Irrlehrern dazu dienen, den heidnischen Christen, welche sich darnach nicht halten, einen Mangel ihres Lebens zu Gott vorzurücken, dessen Wahrnehmung sie geneigt machen soll, sich den Forderungen jener vorgeblichen Heiligkeitslehre zu unterwerfen. Ein κρίνειν heißt dieß der Apostel und ein καταβραβεύειν, welche letztere Bezeichnung in ihrem Zusammenhange mit der erstern als ein richterlicher Ausspruch gemeint ist, welcher den im Glauben an Christum zur Vollkommenheit Gelangten diese ihre Vollkommenheit abspricht [251b]). Der Entscheidungsgrund dieses richterlichen Ausspruchs findet sich in dem ersten der drei an καταβραβενέτω angeschlossenen participialen Sätze in den Worten θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, wo θέλειν mit folgendem ἐν [252]) allerdings dem hebräischen חֵפֵץ בְּ nachgebildet ist [253]). Welchen Werth das auf solchem Entscheidungsgrunde ruhende Urtheil hat, besagt der zweite Participialsatz, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων εἰκῇ, und aus welcher innern Verfassung der also Urtheilenden es hervorgeht, besagt der dritte, φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.

Es erhellt von selbst, welch eine ganz andere Bewandniß es mit dieser von dem Apostel verurtheilten Irrlehre hat, als mit der Gewissensbedenklichkeit jener römischen Christen, welche sich des Fleisches und Weines enthalten und an gewissen Tagen fasten zu müssen meinten, oder mit der von Jerusalem ausgegangenen Weisung an die Heidenchristen, dem Genusse des Blutigen und Erstickten, der Theil-

[251b]) nicht ganz so Meyer z. d. St. [252]) oft in LXX, z. B. 1 Sam. 18, 22; Ps. 147, 10. [253]) so zuletzt Baumgarten-Crusius.

nahme an heidnischen Opfermahlzeiten und der heidnischen Ungebundenheit des geschlechtlichen Lebens zu entsagen. Im letztern Falle handelte es sich um die einer Christengemeinde angemessene Sitte, und die Forderung derselben hat den wirklichen Christenstand und die damit schon vorhandene Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott zur Voraussetzung. Und im erstern Falle läßt Paulus nicht zu, daß solche Beschränkung des äußern Lebens für einen nothwendigen Bestandtheil christlicher Heiligkeit angesehen werde; aber er will diejenigen eben so wenig geringgeachtet wissen, welche derselben nicht entrathen zu können meinen, weil sie sonst die Heiligkeit ihres Lebens nicht bewahren zu können fürchten. Denn daß, wie Viele meinen, ihr Entschluß, sich des Fleisches und Weines ganz und gar zu enthalten, aus der Besorgniß hervorgegangen seyn soll, sie möchten, ohne es zu wissen, Fleisch und Wein von Götzenopfern zu genießen bekommen [254]), ist eine willkührliche Annahme, welcher schon dieß entgegensteht, daß es dann mit dieser ihrer Enthaltung eine wesentlich andere Bewandniß gehabt haben müßte, als mit ihrem Unterscheiden der Tage. Unter κρίνειν ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν ist nämlich weder ein Tagewählen [255]), noch Einhaltung alttestamentlicher Feiertage [256]) zu verstehen, sondern es erhält durch die Umgebung, in welcher es hier vorkommt, seine nähere Bestimmung, daß eine Unterscheidung der Tage in Bezug auf Genießen oder Fasten gemeint ist [257]). Sonach kam diesen römischen Christen gegenüber weder die Freiheit des Christen vom alttestamentlichen Gesetze in Betracht, da die Enthaltung, welche sie sich auferlegten, eine freiwillige war, noch auch die Unabhängigkeit der christlichen Heiligkeit von solchen Aeußerlichkeiten des Lebens, außer insoferne den Gewissensbedenklichen verboten werden mußte, die Beobachtung dieser Aeußerlichkeiten zum Maßstabe für die Heiligkeit der Anderen zu machen. Der Einzelne mochte immerhin vor dem sich scheuen, wovon er Gefahr fürchtete für die Heilighaltung seines Lebens, wenn nur klar blieb, was die Christenheit zur Gemeinde Gottes und den Einzelnen zum Gliede dieser Gemeinde macht. Dieß ist aber nach des Apostels Lehre nicht die Einhaltung

---

[254]) so noch Philippi. [255]) so Baumgarten-Crusius. [256]) so de Wette, Meyer, Reithmayer u. A. [257]) vgl. Luc. 18, 12.

des mosaischen Gesetzes, geschweige irgend welcher anderen Formen des äußern Lebens außer und neben dem Glauben Christi, sondern nur dieser Glaube selbst und allein. So lehrt Paulus, und anders ist nirgend in der neutestamentlichen Schrift gelehrt. Wir haben einen Brief, welchen das Haupt der Gemeinde zu Jerusalem an die jüdischen Christen außerhalb des heiligen Landes gerichtet hat: er fordert einen Glauben, welcher in Liebe sich zu bethätigen geeignet ist. Wir haben einen Brief, welchen der mit Israel's Bekehrung vorzugsweise betraute Apostel an die heidnischen Gemeinden Kleinasiens geschrieben hat: er fordert einen Gehorsam gegen die Wahrheit Christi, dessen Frucht ungeheuchelte Bruderliebe ist. Und wie der Brief an die Galater bei heidnischen Christen eine Sinnesweise bestreitet, welche des Einzelnen Gerechtigkeit von seiner Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig macht; so zeigt der Brief an die Hebräer den jüdischen Christen, daß für die Gemeinde Christi Theilnahme an den Bräuchen des alttestamentlichen Gesetzes werthlos ist, nachdem dieselben in Christo Jesu ihr sie erfüllendes Gegenbild gefunden haben.

Aber diese Thatsache, daß nicht Israel die Gemeinde des neuen Testaments geworden ist, sondern diese Gemeinde nun neben dem israelitischen Volke besteht, und daß in Folge dessen das alttestamentliche Gesetz aufgehört hat, die gottgeordnete Form der Gemeinde Gottes zu seyn, widerstreitet sie nicht der alttestamentlichen Schrift? Keineswegs, sie hat vielmehr deren Zeugniß für sich. Denn erstlich ist die Verheißung, welche Abram empfangen hat, früher als das Gesetz, welches durch Mose gegeben worden ist, und Abram's Glaube, durch welchen er der Ahnherr der Gemeinde Gottes geworden ist, früher als seine Beschneidung, welche ihn zum Ahnherrn des heilsgeschichtlichen Volks gemacht hat. In diesen Thatsachen stellt sich der Wille Gottes dar, die Gemeinde des Heils nicht zu bannen in das israelitische Volk, obgleich dasselbe das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs seyn sollte, noch zu binden an die Form seines Gemeinlebens, obgleich dieselbe gottgegebenes Gesetz war. Beide Thatsachen werden von dem Apostel Paulus in diesem Sinne verwendet, die eine Gal. 3, 15—18, die andere Röm. 4, 9—12. Die Meinung

der letztern Stelle pflegt jedoch ungenau gefaßt zu werden, weil man das Verhältniß der Vaterschaft, in welchem ihr zufolge Abraham zur Gemeinde der Gläubigen steht, als ein lediglich geistliches faßt und so dem Verhältnisse leiblicher Vaterschaft, in welchem er zum israelitischen Volke steht, unrichtig entgegensetzt [258]). Wie wenig dieß dem Sinne des Apostels entspricht, wird eine kurze Erörterung der Stelle zeigen.

Wir beginnen dieselbe bei der Frage 4, 1: *Τί οὖν ἐροῦμεν; εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* In diese zwei Sätze ist dieselbe zu zerfällen, indem *τί* von *εὑρηκέναι* abhängig keinen richtigen Sinn gibt, weder wenn man *κατὰ σάρκα* mit *τὸν προπάτορα ἡμῶν* [259]), noch wenn man es mit *εὑρηκέναι* verbindet [260]). In beiden Fällen würde der Apostel, welcher ja nach dieser Auffassung selbst der Fragende wäre, die Antwort erwarten und verlangen, Abraham habe nichts erreicht. Aber ein Gedanke dieser Art ist entweder durch das Vorhergehende nicht veranlaßt, wenn *εὑρηκέναι* ohne eine nähere Bestimmung bleibt, oder er ist nicht geeignet, in dem mit *γάρ* angefügten Satze seine Rechtfertigung zu finden, wenn *κατὰ σάρκα* mit *εὑρηκέναι* zu dessen näherer Bestimmung verbunden wird. Lassen wir dagegen *Τί οὖν ἐροῦμεν* wie 6, 1; 7, 7; 9, 14; 9, 30 für sich allein bleiben, so bedarf *εὑρηκέναι* eines Objekts, oder vielmehr es hat sein Objekt an *Ἀβραάμ*, während *τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα* Prädikat dieses Objekts ist: eine Verbindung von *εὑρίσκω* mit doppeltem Akkusativ wie Akt. 24, 5 und sonst vielerwärts. Das Subjekt aber von *εὑρηκέναι* liegt nun in *ἐροῦμεν*. Ist nach dem Bisherigen, so fragt der Apostel, etwa dieß unsere Meinung, daß wir Abraham lediglich als unsern Ahnherrn nach dem Fleische erfunden haben? Warum es so scheinen könnte, sagt der Satz *εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα.* Es ist nämlich ein Vorgang sittlicher und nicht blos natürlicher Art, wenn Abraham durch seine sittliche Leistung eine Gerechtigkeit erworben hat, in Folge deren er Ahnherr der Gemeinde Gottes geworden ist; während die vorhergegangene Verneinung eines auf die Gerechtigkeit

[258]) vgl. z. B. Philippi z. d. St. S. 122. [259]) so z. B. Calvin. [260]) so z. B. Fritzsche.

bezüglichen Unterschieds zwischen Beschneidung und Vorhaut einem Juden den Gedanken erwecken mußte, daß dann die Ahnherrnschaft Abraham's keine andere Bedeutung noch Werth habe, als jede andere Volksahnherrnschaft, weshalb auch der Ausdruck προπάτωρ gebraucht ist, keine andere nämlich, als die der natürlichen Zeugung und Herkunft. Dem entgegnet nun der Apostel, indem er zwar den Satz anerkennt, daß Abraham in dem genannten Falle etwas voraushat, das er geltend machen konnte, aber auch hinzufügt Ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν, nämlich ἔχει καύχημα, welcher Läugnung die Stelle Gen. 15, 6 zum Beweise dient, indem dieselbe von keiner andern Gerechtigkeit Abraham's redet, als die von Gott dem Glauben zugerechnet wird. Da es nun die Schrift ist, aus welcher entnommen werden will, welcher Art Abraham's Verhältniß zu Gott gewesen ist, so dient die angeführte Stelle für jeden Schriftgläubigen zum unwidersprechlichen Beweise, daß Abraham's Gerechtigkeit keine durch Leistungen erworbene war, sondern seinem Glauben zugerechnet worden ist.

Dieß ist aber dann eine Gerechtigkeit vermöge Sündenvergebung, gleich derjenigen, welche David meint, wo er einen Jeden selig preist, dem Gott die Sünden bedeckt hat, um sie ihm nicht mehr anzurechnen; eine Gerechtigkeit also, deren jeder bedarf und welche jedem zu Theil werden kann, er sey beschnitten oder unbeschnitten. Daß die Beschneidung hiefür keinen Unterschied macht, ist das Zweite, was aus Abraham's Geschichte bewiesen wird, so zwar, daß es sich hier, wie oben, um den Ahnherrn der Gemeinde Gottes handelt. Denn das Gesetz ihres Ursprungs ist auch das Gesetz ihres Bestands. Nun ist aber Abraham unbeschnitten gewesen, als ihm Gott seinen Glauben zur Gerechtigkeit rechnete, und als ein Zeichen, als ein Siegel der in seiner Unbeschnittenheit ihm zu Theil gewordenen Glaubensgerechtigkeit hat er die Beschneidung empfangen. Ich lese nämlich περιτομήν, dessen Aenderung in περιτομῆς nur die Folge desselben Irrthums ist, welcher noch jetzt glauben macht, bei der Lesart περιτομήν müßte es heißen σημεῖον καὶ σφραγῖδα [261]), während doch σφραγῖδα zu dem mit starker Betonung vorangestellten σημεῖον als

[261]) s. z. B. Philippi z. d. St.

Appositiön hinzutritt, nicht ohne daß der mit σφραγῖδα verbundene Genitiv auch zu σημεῖον gehört [262]), indem ersteres erklärt, in welchem Sinne die Beschneidung ein אות ist. Warum das geschehen ist, daß die Anordnung der Beschneidung erst nachfolgte, nachdem dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit verholfen hatte, sagt der mit εἰς angefügte, also nicht eine bloße Folge [263]), sondern die Abzielung ausdrückende Infinitivsatz. Auf die hiernach sich bestimmende Art seiner Vaterschaft war es abgesehen, daß er einerseits ein Vater aller derer sey, welche unbeschnitten glauben, um die Gerechtigkeit zugerechnet zu erhalten, und andererseits ein Vater der Beschneidung sowohl denen, welche nicht blos beschnitten, sondern auch gläubig, als auch denen, welche, ohne beschnitten zu seyn, gläubig sind.

Diese seine Vaterschaft besteht nun keineswegs in der bloßen Identität seines und ihres Verhältnisses zu Gott [264]), sondern ist ein heilsgeschichtliches Verhältniß zwischen ihm und ihnen, indem ihn sein mit dem Sohne der Verheißung belohnter Glaube zum leiblichen Ahnherrn der Gemeinde Gottes gemacht hat [265]). Er wäre dieß nicht für die, welche unbeschnitten glauben, wenn nicht seine Glaubensgerechtigkeit früher wäre als seine Beschneidung, indem dann die Gottesgemeinde, welche ihn zum Ahnherrn hat, nur aus Beschnittenen bestehen könnte. Damit er dieß sey, ist ihm seine Gerechtigkeit zugerechnet worden, als er noch unbeschnitten war: ein Verhältniß der Gedanken, welches beweist, daß hinter ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ keine stärkere Interpunktion am Platze ist. Aber auch, was er dadurch geworden ist, daß die Beschneidung zur Glaubensgerechtigkeit hinzukam, nämlich Vater der Beschnittenen, das ist er, nachdem die Beschneidung eben nur als Zeichen und Siegel hinzugekommen ist zu seiner Glaubensgerechtigkeit, weder für alle Beschnittenen ohne Unterschied, noch für die beschnittenen Gläubigen allein. Um dieß auszudrücken, bedient sich der Apostel einer auffallenden Redeverkürzung, indem er zuerst schreibt τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, was zum Gegensatze haben sollte ἀλλὰ καὶ ἐκ πίστεως, und dann ἀλλὰ καὶ

[262]) gegen Baumgarten-Crusius. [263]) am wenigsten wie bei Thomas Aquinas s. Reithmayer z. d. St. [264]) Meyer z. d. St. [265]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 227.

τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, welchem vorausgegangen seyn sollte οὐ τοῖς ἐκ περιτομῆς μόνον. Der Zusammenhang der heidnischen Christen mit der alttestamentlichen Gottesgemeinde beruht auf eben demselben Verhältnisse der Beschneidung Abraham's zu seiner Glaubensgerechtigkeit, vermöge dessen sich nur diejenigen Juden seiner Vaterschaft in dem von Gott gemeinten Sinne berühmen können, welche nicht blos auf Grund ihrer Beschnittenheit, sondern zugleich auf Grund ihres rechtfertigenden Glaubens Anspruch darauf haben: ein Thatbestand, welcher inne werden läßt, daß gerade dann und nur dann Abraham etwas anderes und mehr ist, als blos natürlicher Ahnherr eines Volks, wenn es wahr ist, daß Beschnittene und Unbeschnittene gleicher Weise durch den Glauben und nur durch den Glauben gerecht werden.

Wir sehen, schon die Art und Weise, wie Abram Ahnherr der Gemeinde Gottes geworden ist, läßt erkennen, daß die Vollendung des hiemit Begonnenen nicht an das Gesetz gebunden seyn wird, dessen Anfang die Beschneidung gewesen ist, sondern daß sie eben Erfüllung der Verheißung seyn wird von Seiten Gottes und gläubige Aufnahme derselben auf Seiten des Menschen. Die nächste Bewährung dieses Satzes haben wir da zu suchen, wo die Verheißung, welche dem Abram zu Theil geworden, ihre vorläufige Erfüllung gefunden hat, also in der Zeit David's und Salomo's, deren Reich vorbildlich erkennen lassen muß, wie alle Völker des Erdbodens an Abram und seinem Geschlechte ihren Segen haben sollen. Nun hat damals Jehova das Reich seines Gesalbten ausgebreitet über fremde Völker. Ohne beschnitten und dem Gesetze Israel's verpflichtet zu seyn, machten dieselben mit Israel zusammen das Reich Jehova's und seines Gesalbten aus. Neben Gilead und Manasse nannte David auch Moab sein und Edom, und war Ephraim sein Helm und Juda sein Befehlstab, so war sein Name auch Philistäa's Feldgeschrei[266]). Ein Aufruhr wider Jehova heißt es, wenn die dem Reiche David's einverleibten Völker sich loszureißen trachten[267]). Daß sie durch Krieg unterworfen worden waren und Israel als herrschendes Volk zwischen

[266]) Ps. 60, 9—10. [267]) Ps. 2, 2—3.

ihnen stand, gehört der Vorbildlichkeit dieses Gottesreichs an. Aber auch wo Salomo auf die Vollendung desselben hinausschaut, und von dem Könige redet, welchem alle Völker dienen werden [268]), sagt er eben nur von ihrem Gehorsame gegen ihn, nicht aber von einer Erstreckung des sinaitischen Gesetzes über sie. Und als nun das Haus David's verfallen und seine Wiederherstellung Gegenstand der Verheißung war, da bezeichnet Amos als deren Zweck לְמַעַן יִירְשׁוּ אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם וְכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם [269]).

Bei dieser Stelle kommt alles darauf an, ob נִקְרָא als Präteritum oder als Futurum gemeint ist. Das Erstere ist allerdings das sprachlich allein Zulässige [270]), obgleich Hengstenberg [271]) das Gegentheil behauptet und Stellen, wie 2 Sam. 12, 28, wo וְנִקְרָא an das Futurum אֶלְכְּדָה angeschlossen und also durch dasselbe futurisch bestimmt ist, für Bestätigungen seiner Behauptung ansieht. Statt alle die Völker einzeln aufzuzählen, welche einst dem Reiche David's angehört haben, nennt der Prophet nur Edom namentlich, alle übrigen bezeichnet er als die gleich Edom dem Namen Jehova's unterstellt gewesenen Völker. Daß sie dieß in der That gewesen sind, und ihre Zugehörigkeit zum Reiche Jehova's, wenn auch keine innerliche, doch auch keine unwahre und jener Bezeichnung unwürdige heißen kann [272]), haben wir so eben gesehen. Wie aber die Wiederherstellung des Hauses David's selbstverständlich keine bloße Wiederbringung eben dessen seyn wird, was in David's und Salomo's Tagen gewesen, so versteht sich auch von selbst, daß die Zugehörigkeit der Völker zum Reiche des Sohnes David's eine völligere und also innerlichere seyn wird, als sie damals gewesen. Gleichen jedoch wird sie der damaligen in so fern, als die Völker nicht dem sinaitischen Gesetze unterworfen, sondern nur Jehova und seinem Gesalbten angehörig sind. Ist nun mit der ersten Erscheinung Christi eine Wiederherstellung des Hauses David's eingetreten, so wird auch der von Amos benannte Zweck derselben verwirklicht seyn wollen; und in welcher Weise jene Wiederherstellung geschehen ist, in derselben Weise wird

[268]) Ps. 72, 11. [269]) Amos 9, 12. [270]) Baur z. d. St. [271]) Christologie des A. T., 2. Ausg., I. S. 452. [272]) Hengstenberg a. a. S. 451.

auch ihr Zweck sich verwirklichen. Eines unsichtbaren Königes Reich ist die Gemeinde Jesu, und ihr Zusammenhang mit ihrem Haupte, wie dessen Macht und Herrlichkeit, ist vor der Welt verborgen. Also besteht auch die Zugehörigkeit der Völker zu diesem Reiche in ihrer Theilnahme an dem verborgenen Zusammenhange mit dem unsichtbaren Könige des Reiches Gottes. Sie brauchen aber, um zu seinem Reiche zu gehören, nicht unter das Gesetz desjenigen Volks gestellt zu werden, aus welchem er hervorgegangen ist und seine Gemeinde zunächst gesammelt hat; sondern lediglich ihr Gehorsam gegen den Gott Israel's und seinen Gesalbten, also ihr Glaube und dessen Bekenntniß in der Taufe macht sie zu Angehörigen des neutestamentlichen Reiches Gottes.

Es wird nun von selbst klar seyn, mit welchem Rechte Jakobus [273]) jener Weissagung des Amos einen Beweis dafür entnimmt, daß es von je Gottes Wille gewesen, die außerisraelitischen Gläubigen, ohne daß sie erst Juden werden müßten, in sein Reich eingehen zu lassen. Der Apostel kann dieß, und nicht blos daß die Heiden nur überhaupt an dem Reiche Gottes Theil haben sollen [274]), aus der alttestamentlichen Stelle erweisen; und zwar nicht blos aus dem Stillschweigen derselben, daß sie Annahme des Gesetzes nicht zur Bedingung macht [275]), sondern aus ihrer wirklichen Aussage; und diese selbst ist ihm das Beweisende, nicht erst die sich daran schließende Bezeichnung Gottes als dessen, welcher die Verheißung gibt und sie auch zu verwirklichen vermag [276]); endlich wie sie im Grundtexte lautet, ist sie ihm beweiskräftig, nicht wird sie es erst durch die Abweichungen der griechischen Uebersetzungen vom Grundtexte [277]). Es ist auch, wie man sieht, nicht blos diese eine vereinzelte Stelle der alttestamentlichen Schrift, auf welche er sich beruft, sondern das Wort des Amos ist ihm nur derjenige Ort der heiligen Schrift, wo er am Zutreffendsten ausgesagt findet, welche auf das Verhältniß der außerisraelitischen Menschheit zum Reiche Christi weissagende Bedeutung dem vorbildlichen Reiche David's beiwohnte. Daß ihm dabei

---

[273]) Akt. 15, 15 ff. [274]) gegen Hengstenberg a. a. O. S. 454. [275]) gegen Olshausen z. Akt. 15, 15. [276]) gegen Baumgarten d. Apostelgeschichte II. 1. S. 140. [277]) gegen Meyer z. Akt. 15, 15.

die Besonderheit seines Volks, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs zu seyn, unverändert bestehen bleibt, mahnt uns, nachdem wir den zweiten Satz unsers sechsten Lehrstücks aus der alttestamentlichen, wie aus der neutestamentlichen Schrift erwiesen haben, zu dem dritten Satze weiter zu gehen, welcher eben dieß besagt, daß das jüdische Volk, auch nachdem die außerisraelitische Menschheit die Stätte der christlichen Gemeinde geworden ist, seinen heilsgeschichtlichen Beruf behält, und daß mit seiner schlüßlichen Erfüllung desselben das Ende der gegenwärtigen Heilszeit eintreten wird.

Das israelitische Volk ist für die schlüßliche Erfüllung seines heilsgeschichtlichen Berufs noch aufbehalten.

Es handelt sich an dieser Stelle unsers Lehrzusammenhangs nicht mehr darum, ob Gott das israelitische Volk mit der Bestimmung hat werden lassen, daß es im Unterschiede gegen die übrige völkerweise lebende Menschheit das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs seyz sondern nur das steht jetzt zur Frage, ob dieser Beruf Israel's zu Ende gegangen, und ob er ihm in der Weise zugesprochen worden ist, daß er zu Ende gehen konnte, während Israel als Volk fortbestehen blieb. Die letztere Frage verneinen wir auf Grund der alttestamentlichen, die erstere auf Grund der neutestamentlichen Schrift.

Daß das Heil der ganzen in Völker zertrennten Menschheit von Abram und seinem Geschlechte kommen wird, dessen Ahnherr er eben so wohl leiblicher als geistlicher Weise ist, und daß sein Geschlecht das Land, in welchem er als Fremdling lebt, besitzen soll, diese beiden Zusagen, welche in der dritten begründet sind, daß Gott Abram's Geschlecht zu seinem Volke haben will, stehen unter sich nicht blos in einem gewissen [278]), sondern in einem nothwendigen Zusammenhange, welchem zufolge die Verwirklichung der zweiten nicht minder wesentlich ist für die Erfüllung der ersten, als die zweite ihren wahren Werth bekommt durch die erste. Hieraus erhellt, da nur für ein Volk der Besitz jenes Landes solche Bedeutung haben konnte, daß es bei der Berufung Abram's auf ein Volk abgesehen war, welches als solches der Ort für die heilsgeschichtlichen Thaten Gottes seyn sollte. An ein von Abram stammendes, in Kanaan wohnendes Volk sehen wir das Heil der Völkerwelt gebunden. Von einem Volke sagt Mose עַם־זוּ קָנִיתָ,

[278]) Hengstenberg Christologie d. A. T. I. S. 257.

und von einem Lande מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְהוָה [279]). Heiliges Volk und heiliges Land erfordern einander. Sollten nun beide nur für so lange heilig seyn, bis der Anfang des Heils vorhanden wäre, welches von hier ausgeht, um sich über die Völkerwelt zu erstrecken? Werden sie, sobald dieser Anfang vorhanden ist, aufhören können, heilig zu seyn, ohne daß sie doch aufhören, zu seyn?

Ehe Mose von seinem Volke schied, um Angesichts des verheißenen Landes zu sterben, ward ihm Befehl von Gott, ein Lied aufzuschreiben, welches demselben ein redendes Zeugniß bleibe für die Zeit, wenn es nun im Besitze des verheißenen Landes seyn und dort des Gottes, der ihm dasselbe verheißen und gegeben, treulos vergessen werde. Da hört Israel das dräuende Wort, daß es alsdann in die Gewalt der Völker werde gegeben werden, welche nicht Gottes Volk sind. Aber doch nur, bis es den Anschein hat, als ob es gar aus sey mit ihm. Denn nicht sein Verderben ist das Ende, sondern daß sich Jehova seiner annimmt und sichs gereuen läßt um seine Knechte. Das Blut seiner Knechte wird er rächen, und Rache bezahlen seinen Widersachern, und sühnen sein Land, sein Volk [280a]). Denn zuletzt wird sich Israel, wie wir Mose ein ander Mal sagen hören [280b]), seinem Gotte wieder zuwenden und ihm gehorsam werden in Mitten seines selbstverschuldeten Elends. So das Lied des abscheidenden Mose, welches forttönt durch die ganze alttestamentliche Weissagung. Nicht blos wenn Obadja oder Joel ihrem Volke Gutes verheißen, nennen sie den Berg Zion und Jerusalem die Stätte, wo die, welche sich dort befinden, vor dem Gerichte über die Völkerwelt sicher geborgen sind [281]); sondern auch Micha, welcher des Tempels Zerstörung und seines Volks Wegschleppung nach Babel vorhersagt, sieht am Ende den Berg Zion über alle Machtsitze der Welt erhöht, und sein Volk in das Land seiner Väter wiedergebracht [282]). Derselbe Jesaja, welcher gesandt ist, sein Volk zu verstocken mit dem Worte seiner Weissagung, ist doch dessen gewiß, daß zuletzt ein heiliges Volk in Jerusalem wohnen wird, ein Nachblieb Israel's [283]); und Jehova's heiliger Berg, wohin sein verstreuetes Volk aus allen Weltenden

[279]) Exod. 15, 17. [280a]) Deut. 32, 43. [280b]) Deut. 4, 30. [281]) Obadj. 17; Joel 3, 5. [282]) Mich. 4, 1; 7, 14. [283]) Jes. 5, 3; 10, 21.

wiederkehrt, ist jene Stätte des Friedens, wo unter der Herrschaft des andern David selbst das wilde Gethier kein Leides mehr thut [284]). Jenseit aller der Drangsale, welche zu weissagen und selbst noch zu schauen Jeremia's trauriges Geschick war, zeigt Jehova diesem Propheten die Tage, wo er sein Volk wiederherstellt und in das Land wiederbringt, das er ihren Vätern gegeben hat [285]). In dem Lande sollen sie wohnen, sagt Ezechiel [286]), das Jehova seinem Knechte Jakob gegeben hat und worin ihre Väter gewohnt haben. Und bei dieser Verheißung bleibt es auch nach der Wiederkehr aus Babel. In aller Weise wird es durch Sacharja versichert, daß Juda und zwar Juda in Gottes heiligem Lande Gottes heiliges Eigenthum bleibt [287]). Und obgleich dieser Prophet von noch schlimmeren Erlebnissen seines Volks sagen muß, als ihm bereits widerfahren sind, weil es nämlich die Heilsgnade seines Gottes mißkennen wird [288]); so ist doch auch bei ihm das Ende dieß, daß Jehova Jerusalem errettet, wenn es in die Hände des Völkerheers gegeben scheint, und auch bei ihm ist dieser Ort die Stätte der schlüßlichen Machtoffenbarung Gottes [289]).

Ist dieß nun in der neutestamentlichen Zeit anders geworden? Sollen wir sagen, mit dem Tode Christi sey Israel in die Reihe der Heiden getreten, und jetzt sey die ganze Erde Kanaan? [290]) Allerdings ist jetzt Christus Jesus der Saame Abraham's, sammt allen denen, welche durch Glaube und Taufe in ihm beschlossen sind [291]). Seine aus Israel und den Heiden zusammengebrachte Gemeinde ist jetzt das Volk Gottes [292]), und das Reich Gottes ist von den Juden hinweggenommen und in die Heidenwelt gestellt [293]). Aber nennt nicht Jesus deßungeachtet, und zwar gerade da, wo er von dem Gerichte redet, welches über sein Volk ergehen wird, Jerusalem die heilige Stätte [294]), und verbindet er nicht mit seiner Weissagung jenes Gerichts die Verheißung seiner herrlichen Wiederkunft ganz in derselben

---

[284]) Jes. 11, 9. 11. [285]) Jer. 30, 3. [286]) Ezech. 37, 25. [287]) Sach. 2, 16. [288]) Sach. 11, 12 ff. [289]) Sach. 14, 1 ff. [290]) Hengstenberg a. a. O. I. S. 258 u. 397. [291]) Gal. 3, 16. [292]) 1 Petr. 2, 9. [293]) Matth. 21, 43. [294]) Luc. 21, 20 vgl. mit Matth. 24, 15.

Weise [295]), wie Sacharja mit der Weissagung von Jerusalem's Bedrängung durch das Völkerheer die Verheißung der schlüßlichen Machtoffenbarung Jehova's verbunden hat? Daß Matthäus unmittelbar nach dem Berichte von Jesu Kreuzigung Jerusalem die heilige Stadt nennt [296]), hätte Hengstenberg [297]) nicht unberücksichtigt lassen sollen, wo er es für jüdische Schriftauslegung erklärt, wenn man Apokal. 11, 2 unter der heiligen Stadt Jerusalem versteht. Weissagt ja doch diese Stelle von der heiligen Stadt eben dasselbe, was Luc. 21, 24 der Herr selbst von Jerusalem geweissagt hat, nämlich daß die Heiden sie eine bestimmte Zeit lang zertreten werden. Wenn aber der Herr diese Zertretung Jerusalem's eine begränzte Zeit währen läßt, nämlich ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, wird dann nicht ihr Ende eben dasselbe seyn, welches die alttestamentlichen Propheten verheißen haben?

Euer Haus wird euch öde gelassen, ruft Jesus den ihn verwerfenden Juden zu [298]), denn ich sage euch, ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis daß ihr sprecht „Gesegnet sey, der da kommt im Namen des Herrn!" Sie werden also doch einst so sprechen, und zwar nicht in Folge seiner Erscheinung in Herrlichkeit [299]), welche ihnen ja, so lange sie im Unglauben beharren, ein Schreckniß seyn müßte, während jener Zuruf eine freudige Begrüßung ist, sondern vielmehr dem Kommenden entgegen. Ja sie sollen ihn nicht früher sehen, er will nicht früher kommen, als bis sie so sprechen. Man hat dieses Wort des Herrn dahin mißdeutet, als wolle er nur strafend zum jüdischen Volke kommen [300]), während vielmehr dieß ihre Strafe seyn wird, daß sie ihn so lange nicht sehen werden, also ihr Haus so lange leer und öde bleibt. Unter ihrem Hause ist der Ort ihrer Sammelung, ihres Gemeinlebens Mittelpunkt, also der Tempel zu verstehen [301]). Hätten sie sich hier von dem Gesandten Gottes sammeln lassen, so wäre dieß Haus nicht blos ihr, sondern Gottes Haus. Nun aber der Gottgesendete dasselbe verläßt, weil sie sich nicht haben von ihm sammeln lassen, hört es auf Gottes Haus zu seyn. Ob es hievon heißt, ἀφίεται ὑμῖν ἔρημος, oder blos ἀφίεται ὑμῖν [302]),

---

[295]) Matth. 24, 29. [296]) Matth. 27, 53. [297]) v. Offbarg des h. Joh. I. S. 538. [298]) Matth. 23, 38—39. [299]) Olshausen, Meyer z. d. St. [300]) Grotius z. d. St. [301]) gegen Meyer, de Wette u. A. [302]) Luc. 13, 35.

macht keinen Unterschied, da mit beidem nur besagt seyn will, daß Gott von ihrem Hause weicht, so daß es ihnen bleibt und gleichsam heimgegeben wird als ihr Haus, welches nicht mehr Gottes Haus ist. Eben so macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob die beiden Sätze, der vom Gotteshause und der von Jesu Wiederkunft handelnde, durch δέ oder durch γάρ verbunden sind. In dem einen Falle dient Jesu Ankündigung, daß er ihnen von nun an entzogen seyn werde, seiner Aussage über das Gotteshaus zur Begründung. Im andern Falle dagegen kommt zu dieser Aussage, deren Voraussetzung ist, daß, wo Jesus sich entzieht, auch Gott von dannen weicht, die andere hinzu, wie lange dieser Stand der Dinge währen wird. Wo Lucas den Ausspruch berichtet, ist es noch nicht so weit gediehen, daß sich Jesus entzieht, sondern der Herr weiß und sagt nur vorher, daß es so weit kommen wird. Daher sind dort die beiden Sätze nicht durch γάρ verbunden, noch steht in dem zweiten ein ἀπάρτι [303]). Beides ist erst da an seinem Platze, wo Jesus am letzten Ende seiner öffentlichen Lehrthätigkeit den Tempel verläßt, um ihn nicht wieder zu betreten. Dieses Augenblicks Bedeutung kundzuthun, ist der Ausspruch in der Fassung geeignet, welche er bei Matthäus hat. Was es nämlich dem jüdischen Volke bedeutet hat, als Ezechiel im Gesichte die Herrlichkeit Gottes dem Gotteshause entschweben sah [304]), das bedeutet ihm nun Jesu Weggang aus dem Tempel. Wie Schweres wird über das Volk kommen, nachdem sein Heiland von ihm geschieden ist! Durch welche Trübsale wird es dazu gebracht werden müssen, nach ihm zu begehren! Aber es wird doch dazu gebracht werden, und sie werden ihn doch wieder sehen. Zum zweiten Male wird sich erfüllen und dann schlüßlich, was Maleachi vom Kommen des Herrn und seines Mittlers geweissagt hat [305]). Diese Hoffnung läßt nicht nur, sondern gibt Jesus seinem Volke mit diesem obgleich drohenden Abschiedsworte [306]).

Im zwiefachen Sinne ist die Zeit zwischen dem Eintritte des von Israel verschuldeten Gerichts und zwischen seiner Bekehrung zu dem, für dessen Verwerfung es gestraft wird, eine Zeit der Völkerwelt.

---

[303]) dieß gegen de Wette z. Luc. 13, 35. [304]) Ezech. 10, 9. [305]) Mal. 3, 1. [306]) vgl. Stier d. Reden Jesu II. S. 462.

So lange zertreten die Heiden Jerusalem, und so lange kommen sie in das Reich Gottes ein. Jenes sagt der Herr Luc. 21, 24, dieses der Apostel Paulus Röm. 11, 26. Nachdem Paulus im neunten und zehnten Kapitel des Briefs an die Römer gezeigt hat, daß Israel's dermalige Verstockung weder mit Gottes Wort noch mit seiner Gerechtigkeit streitet, zeigt er im eilften Kapitel, daß dieselbe eben so wenig eine Verstoßung Israel's, daß sie keine Zurücknahme seiner Erwählung sey. Schon in so fern ist sie dieß nicht, als ja doch auch jetzt ein Theil desselben das in Christo geoffenbarte Heil erkannt und erlangt hat. Sie ist es aber zweitens auch in so fern nicht, als einst das Volk selbst, das einheitliche Ganze desselben zum Heile gelangen wird. Eben nur eine zeitweilige Verstockung ist ihm widerfahren, welche nicht für das Ende des ihm zugedachten Geschicks geachtet seyn will. Denn dieß besagen die Worte des 25. Verses *πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν*, wofern ich *ἀπὸ μέρους* recht verstehe, welches auch 15, 15 und 15, 24 und 2 Kor. 1, 14 nur dann einen angemessenen Sinn gibt, wenn man es dazu dienen läßt, dasjenige, wovon es gesagt ist, als ein Vorläufiges, Einstweiliges, Bisheriges im Gegensatze zu Nachfolgendem, Späterem, Schlüßlichem zu bezeichnen, wie ihm denn 2 Kor. 1, 14 ein *ἕως τέλους* ausdrücklich gegenübersteht. Nicht daß er stellenweise kühnlich geschrieben habe [307]), will der Apostel Röm. 15, 15 sagen, sondern daß er es darauf gewagt habe, sich fürs Erste brieflich an sie zu wenden, ehe und bis er sie von Angesicht kennen lernen und Auge in Auge zu ihnen reden werde. Und nicht blos einigermaßen hofft er alsdann, zufolge Röm. 15, 24, seine Befriedigung bei ihnen zu finden [308]), sondern vorläufig und einstweilig, nämlich für dieß Mal nur auf der Durchreise, bis er später zu ihnen zurückkehren und länger bei ihnen bleiben kann. Und nicht blos von einem Theile der korinthischen Christen sagt er 2 Kor. 1, 14, daß sie ihn richtig würdigen gelernt haben [309]), noch hat die Gemeinde nur einen Theil seiner Liebe erkannt [310]), sondern wie sie ihn bisher erfunden haben, so, hofft er, werden sie ihn bis zuletzt erfinden.

---

[307]) so z. B. Meyer. [308]) so z. B. Phlippi. [309]) so Meyer. [310]) so Billroth.

Schon das ἀπὸ μέρους besagt demnach an der vorliegenden Stelle, daß die jetzige Verstockung nicht das Letzte ist, was Israel von Gott zu erwarten hat. Wenn die Gesammtheit der Völkerwelt in das Reich Gottes eingegangen seyn wird, dann wird Israel als Volk zum Heile gelangen. Daß dieß Lehre der Schrift sey, und nicht blos, daß der Messias zur Erlösung seines eigenen Volks erschienen sey [311]), beweist der Apostel mit den prophetischen Aussprüchen, auf welche er sich beruft. Und in der That ist ihr Inhalt auch darnach angethan, daß er sich auf sie berufen kann. Es ist keine wörtliche Anführung, auch keine Anführung einer einzelnen Stelle, was er mit καθὼς γέγραπται einleitet, sondern was unserer obigen Darlegung zufolge Verheißung der alttestamentlichen Schrift überhaupt ist, das faßt er in Worte, welche er vorzugsweise aus Jes. 59, 20—21 und Jer. 31, 34 entnimmt, so zwar, daß ihm der Satz וְאֹתִי זֹאת בְּרִיתִי אוֹתָם den Uebergang von der einen Stelle zur andern vermittelt. Da ist nun wenig daran gelegen, daß es an der erstern Stelle nicht heißt מִצִּיּוֹן, sondern לְצִיּוֹן — ist es ja doch sonst außer Zweifel, daß Zion die Stätte der Heilsoffenbarung seyn soll — [312]); und die ungenaue Wiedergabe der Worte וְלִשְׁבֵי פֶּשַׁע בְּיַעֲקֹב in der griechischen Uebersetzung kann er sich unbedenklich aneignen, da sie keinen andern Gedanken gibt, als welchen ihm Jeremia's Wort כִּי אֶסְלַח לַעֲוֹנָם auch bietet. Zwei Gedanken enthebt der Apostel dem prophetischen Worte des alten Testaments, daß Zion und Israel der Ort ist für die schlüßliche Heilsoffenbarung, und daß die Geschichte Israel's in eine Vergebung seiner Sünden ausgeht, vermöge welcher jene Heilsoffenbarung erfolgt. Das Letztere verkennt man, wenn man in dem zweiten Theile der Anführung αὕτη auf das Folgende bezieht, als wenn ὅταν mit folgendem Conjunktivus des Aoristus die nähere Erklärung zu αὕτη seyn könnte [313]), während es vielmehr, ganz wie in der griechischen Uebersetzung von Jes. 27, 9, im Sinne eines Futurum exaktum genommen seyn will [314]). Und auch den erstern Gedanken mißkennt man, wenn man bei den Worten ἥξει ὁ ῥυόμενος nur an die

[311]) Tholuck z. d. St. [312]) vgl. z. B. Jes. 2, 3. [313]) s. namentlich Fritzsche z. d. St. [314]) vgl. Winer Gramm. S. 356.

erste Erscheinung des Heilands denkt, was dann nicht weiter führt, als daß man das besondere Anrecht Israel's auf den aus seiner Mitte hervorgegangenen Messias betont findet [315]). Nicht blos indirekt ließ sich jenes Futurum auf die Wiederkunft Christi beziehen [316]), sondern der Apostel hat mit Recht, was die alttestamentliche Weissagung von der Erscheinung Christi überhaupt sagt, nachdem es sich bei der ersten bewährt hat, auch auf die zweite erstreckt. Er tritt damit freilich in Widerspruch gegen diejenigen, welche das „leibliche" Zion nur für die anfängliche, und nicht auch für die schlüßliche Stätte der neutestamentlichen Heilsoffenbarung gehalten wissen wollen [317]).

Hat es nur mit dem Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung seine Richtigkeit, so können wir es vorläufig dahingestellt seyn lassen, ob in der Offenbarung des Johannes, wie neuerdings auch Ebrard [318]) anerkennt, die endliche Bekehrung des jüdischen Volks vorausgesetzt ist, und Zion, Jerusalem, das heilige Land wieder als der Ort erscheinen, wo der Kampf zwischen der Weltmacht und der Gemeinde Gottes ausgekämpft wird. Beweisen, daß dem so ist, können wir nur im Zusammenhange einer einheitlichen Erklärung jener Gesichte, welche erst beim letzten Lehrstücke gegeben werden kann. Dort wird also der hier gegebene Schriftbeweis für die Thatsache, daß die Gegenwart der christlichen Kirche eine Zwischenzeit zwischen der Verstockung und der Bekehrung Israel's ist, seine Vervollständigung finden.

Die Entstehung der neutestamentlichen Schrift.

Wird nun aber möglich seyn, auch den letzten Satz des sechsten Lehrstücks aus der Schrift zu erweisen, welcher aussagt, daß der christlichen Gemeinde ein Schriftdenkmal ihres Anfangs durch Wirkung des Geistes Christi hergestellt worden ist? Daß es mit dem hergebrachten Beweise für die göttliche Eingebung der neutestamentlichen Schriften, wie man ihn aus diesen Schriften selbst zu erholen pflegt [319a]), nur sehr kümmerlich bestellt ist, darf als bekannt, wenn auch nicht in gleichem Maße als anerkannt vorausgesetzt werden.

---

[315]) so Philippi. [316]) gegen Tholuck. [317]) Hengstenberg Christologie d. A. T. I. S. 512. [318]) d. Offbarg Joh. S. 273. [319a]) s. z. B. Twesten Vorlesgen üb. d. Dogm. 4. Aufl. I. S. 373 ff.

Beschränkt sich ja doch diese vermeintliche Beweisführung auf eine Zusammenreihung von Stellen, welche nichts weiter besagen, als daß Christus seiner Kirche den heiligen Geist gegeben hat, welcher nun je nach Bedürfniß derselben und nach Maßgabe der ihren einzelnen Gliedern zukommenden Aufgabe wirksam wird. Diese Thatsache hat aber bereits anderwärts ihren Ort gefunden, wo wir die Bezeugung derselben durch die Schrift aufgezeigt haben [319b]). Worauf es hier ankommt, das ist vielmehr die entsprechende Aussage des Wesens der neutestamentlichen Schrift in ihrem Verhältnisse zur christlichen Kirche. Haben wir sie gefunden, dann versteht sich von selbst, welche besondere Wirkung des heiligen Geistes geschehen ist, um die so beschaffene neutestamentliche Schrift herzustellen [320]). In dem Lehrganzen hat es sich mir so gestellt. Was es um das Walten des Geistes Jehova's ist, durch welches er zu heilsgeschichtlicher Berufsthätigkeit befähigt, steht am Anfange, was es um die alttestamentliche Schrift ist, am Ende des vierten Lehrstücks. Eben so beginnt das sechste Lehrstück mit der Ausgießung des heiligen Geistes, und schließt mit der Herstellung der neutestamentlichen Schrift. Hier wie dort sagen wir nicht sowohl, welches die Entstehung, als vielmehr welches die wesentliche Beschaffenheit der Schrift ist. Nicht die besondere Wirkung des heiligen Geistes beschreiben wir zunächst, durch welche die heilige Schrift entstanden ist, so daß die wesentliche Eigenthümlichkeit der letztern als Folge jener Wirkung erschiene; sondern wir sagen das eigenthümliche Wesen der Schrift aus, so daß sich darnach die Wirkung des heiligen Geistes von selbst versteht, durch welche sie das geworden ist, was sie ist.

Die Führung des Schriftbeweises für diese Aussage ist nun aber eine andere, wo es sich um die neutestamentliche, als wo es sich um die alttestamentliche Schrift handelt. Was wir von der letztern gesagt haben, dessen Schriftgemäßheit konnte durch das Zeugniß der neutestamentlichen Schrift erwiesen werden. Bei der letztern selbst aber sind wir eben nur auf sie selbst beschränkt, und nur in so fern kann die alttestamentliche ein Zeugniß für unsere Aussage von der neutestamentlichen abgeben, als die Gleichartigkeit des Falles erwar-

---

[319b]) vgl. auch erste Hälfte S. 268 ff. [320]) vgl. erste Hälfte S. 573.

ten läßt, daß an beiden Stellen der Heilsgeschichte Gleiches geschehen seyn wird. Die alttestamentliche Schrift ist auch in so fern Weissagung auf die neutestamentliche, als ihr Daseyn selbst für den Fall, daß der heilsgeschichtliche Fortschritt in der neutestamentlichen Zeit inne hielt, auf eine Unterstellung der neutestamentlichen Gemeinde unter ein gleichartiges Erzeugniß des heiligen Geistes weissagte, wie es der alttestamentlichen zum Behufe ihrer Ueberleitung in die Zeit der Erfüllung zu Theil geworden ist. Daß aber nun die neutestamentliche Schrift in der That ein solches Gegenbild der alttestamentlichen, daß sie das bleibende Denkmal des Anfangs der neutestamentlichen Gemeinde ist, geeignet, dieselbe ihrem Ziele entgegenzuführen, dieß will lediglich aus ihr selbst erwiesen seyn. Die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer einzelnen Bestandtheile und des aus der Gesammtheit derselben erwachsenden Schriftganzen muß uns den hier erforderten Schriftbeweis gewähren.

Das erste, was wir wahrnehmen, ist dieß, daß alle neutestamentlichen Schriften von Gliedern der ersten Christenheit herrühren. Denn erstlich findet sich keine darunter, welche vorchristlichen Ursprungs wäre oder, wie das Buch Henoch oder die Testamente der zwölf Patriarchen, zu seyn vorgäbe. Zweitens findet sich keine, welche von Jesu selbst herrührte oder, wie der angebliche Brief Jesu an Abgarus, sich dafür ausgäbe, von ihm herzurühren. Vielmehr sind auch die Reden und Aussprüche Jesu in einer Weise überliefert, daß unverborgen bleibt, welchen Einfluß des Ueberliefernden Eigenthümlichkeit oder Absicht auf ihre Gestaltung geübt hat. Drittens ist keine dieser Schriften so spät verfaßt, daß nicht die späteste unter ihnen von einem der zwölf Apostel herrührte. Dieß sagen wir bei den einen auf Grund ihrer Selbstbezeichnung, bei den andern auf Grund überlieferter Angaben über sie. Aber in so fern es sich darum handelt, daß sie alle aus der Anfangszeit der Christenheit herstammen, vergewissert uns abgesehen von aller Selbstbezeugung und aller überlieferten Bezeugung derselben ihre innere Beschaffenheit, indem hier überall zwar die Thatsachen schon vorhanden sind, durch welche die christliche Gemeinde geworden ist, nicht aber der Thatbestand, welcher sie zur christlichen Gemeinde macht, bereits einen fertigen Ausdruck gefunden hat, welchen die Schreibenden nur zu verwenden oder sich

mit ihm auseinanderzusetzen hätten. Während der ganzen Zeit, in welcher diese Schriften entstanden sind, gibt es noch eine Ursprünglichkeit, sey es der Berechtigung, sey es des Anlasses, zur Gemeinde zu reden. Die Art und Weise, wie diese Ursprünglichkeit in den neutestamentlichen Schriften aufgezeigt seyn will, wird angedeutet werden können, wenn wir nun daran gehen, die Eigenthümlichkeit der einzelnen zu dem Zwecke zu bezeichnen, um die Vollständigkeit dieses Denkmals der Anfangsgeschichte zu erweisen.

Denn dieß ist das zweite, was wir bei Betrachtung des neutestamentlichen Schriftganzen wahrnehmen, daß es ein vollständiges Gedächtniß der christlichen Anfangsgeschichte ist. Denkmäler des Christenthums in seinem Zusammenhange mit dem jüdischen Volke haben wir an dem Evangelium des Matthäus, an dem Briefe Jakobi und dem Briefe an die Hebräer. Bei dem Evangelium des Matthäus ist es darauf abgesehen, gegenüber dem Anspruche des jüdischen Volks das Recht des aus demselben hervorgegangenen, aber nicht in demselben beschlossenen, noch auf dasselbe beschränkt gebliebenen selbstständigen Gemeinwesens Christi durch die hiefür dargestellte und deshalb in ihrem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Schrift aufgefaßte Geschichte Christi zu erhärten. Das zweite dieser Schriftstücke, der Brief Jakobi ist zu dem Zwecke geschrieben, dem gläubigen Israel außerhalb des heiligen Landes durch schriftliches Wort dasjenige zu leisten, was der Verfasser desselben der heimischen Gemeinde persönlich leistete: er soll das Christenthum der gläubigen Volksgenossen davor behüten helfen, daß es nicht um seine sittliche Kraft und seinen heiligen Ernst komme. Endlich der Brief an die Hebräer hat die Aufgabe, jüdische Christen zu festigen gegen die Zweifel, welche ihnen der scheinbare Widerspruch der christlichen Gegenwart mit der alttestamentlichen Verheißung, und gegen die Bedenken, welche ihnen die schwer empfundene Entfremdung von dem Volke des alttestamentlichen Gesetzes aufdrängt. Die erste dieser drei Schriften rechtfertigt den christlichen Glauben durch Aufzeigung seines schrifterfüllenden Ursprungs, die zweite fordert von den Gläubigen die wahrhafte Gesetzerfüllung der Liebe, die dritte stärkt den Glauben durch Vorhaltung der in der christlichen Gegenwart gegebenen Bürgschaft für die Erfüllung aller schriftgemäßen Hoffnung.

Eine zweite Reihe von Schriften zeigt uns das anfängliche Christenthum in seinem Gegensatze zum naturwüchsigen Völkerthum einerseits, und in seinem Verhältnisse zu dem Gegensatze zwischen diesem und dem israelitischen Volke andererseits. Das Erstere begegnet uns in den beiden nach Thessalonich und den beiden nach Korinth geschriebenen Briefen des Heidenapostels. In jenen sehen wir das Christenthum in der Gestalt, welche es zunächst gewann, wo die gläubig gewordenen Heiden durch ihre Volksgenossen bedrängt wurden, nämlich als Hoffnung auf die herrliche Offenbarung des Auferstandenen. Den vollen Trost, aber auch den mahnenden Ernst dieser Hoffnung zu entfalten, schreibt Paulus den ersten, sie vor schwärmerischem Irrthume der Ungeduld zu bewahren, den zweiten Brief. Stellt sich hier das Leben einer heidenchristlichen Gemeinde dar, welche von der dem Heidenthume neuen Christenhoffnung mächtig ergriffen ist, so treten umgekehrt in der korinthischen Gemeinde die sittlichen Fehler des Hellenenthums als Erscheinungen ihres Christenlebens wieder zu Tage, und der Apostel muß dieselbe von ihrem müßigen Vergnügen an hervorragender Geistesbegabung oder auffallenden Geisteserscheinungen zur Einfalt der heilsamen Wahrheit und zum Ernste der Heiligung, er muß sie von dem selbstsüchtigen Uebermuthe ihrer vermeintlichen sittlichen Mündigkeit zur selbstverläugnenden Bruderliebe, und von der Unbotmäßigkeit ihrer Selbstständigkeitslust zum Gehorsame gegen die göttliche Ordnung des Amts und in die gliedliche Gemeinschaft mit der übrigen Christenheit zurückbringen. Die bedrängte Gemeinde zu Thessalonich lief Gefahr, ihren Blick zu ausschließlich in die Zukunft zu richten; die reichbegabte Gemeinde Korinth's war ihrer Gegenwart in falscher Weise froh. Nur einer Warnung bedurfte jene, und der Trost durfte vorherrschen; einer Zurechtweisung bedurfte diese, und der strafende, ja drohende Ton mußte vorwalten.

Ein anderer Theil jener zweiten Schriftenreihe zeigt uns das Christenthum in seinem Verhältnisse zu dem Gegensatze der naturwüchsigen Völkerwelt und des israelitischen Volks. Gegen eine von dem letztern ausgehende Gefährdung seiner Selbstständigkeit wird es gewahrt in den Briefen an die galatischen und an die kolossischen Heidenchristen. Die Gefährdung ist aber eine verschiedene hier und

dort. Den galatischen Christen sollte das Gesetz des israelitischen Volks aufgedrängt werden, weil diese von Gott gegebene Lebensordnung einzuhalten eine nothwendige Bedingung sey, um dem Saamen Abraham's anzugehören und Theil an dessen Segen zu haben. Den kolossischen Christen dagegen sollte eine selbsterdachte Frömmigkeit jüdischen Ursprungs eingeredet werden, ohne welche die unter unreine Gewalten dahingegebenen Heiden, ob sie gleich an Christum gläubig und auf ihn getauft würden, keine Völligkeit ihres Heilsstandes besäßen. Im erstern Falle forderten die Juden Anerkennung ihres, wie sie meinten, neben dem Glauben Christi selbstständig verpflichtenden göttlichen Gesetzes, im andern berühmten sie sich einer neben dem Glauben Christi selbstständigen Geheimwissenschaft, vermöge welcher sie setzen und sagen könnten, was vollkommene Frömmigkeit sey. Daß es um den νόμος etwas, aber nicht dieß sey, zeigte Paulus das eine Mal, daß es um die ἐθελοθρησκεία nichts sey, das andere Mal.

Auch in den nach Rom und nach Ephesus gerichteten Sendschreiben sehen wir den Heidenapostel das Verhältniß des Christenthums zu dem Gegensatze der Völkerwelt und Israel's aussagen, aber dieß Mal nicht, um jüdischem Anspruche entgegenzutreten, sondern bei den römischen Heidenchristen, um das rechte und volle Verständniß jenes Verhältnisses, bei den asianischen, um das demselben entsprechende Verhalten zu wirken. Die asianischen Heidenchristen erinnert er, daß sie nur in Christo geworden sind, was sie jetzt sind, Theilnehmer an dem in Israel begründeten Gemeinwesen Gottes, und daß demnach ihr Verhalten kein heidnisches mehr seyn darf, sondern ein neues Leben in Christo seyn muß. Den römischen Christen dagegen legt er dar, wie in der Glaubensgerechtigkeit, deren der Jude wie der Heide bedarf, das Wesen des Christenthums besteht, vermöge dessen es die einige Religion für alle Welt und die vollkommene für jeden Menschen ist. In dem erstern Briefe, welchen er nur um der Leser willen geschrieben, ist die Vermahnung, in dem andern, welchen er zunächst sich selbst zu Dienste geschrieben, ist die Darlegung die Hauptsache. Heidnischer Veräußerlichung des Christenthums wehrt er dort, richtige Würdigung seines Weltberufs lehrt er hier.

Mit dem Briefe an die Römer hat das zwietheilige Werk des Lucas die nächste Verwandtschaft. Von dem Weltberufe des Evangeliums, welchen dort Paulus aufweist, zeigt hier sein Gefährte, wie er sich verwirklicht hat. Beim ersten Anfange der neutestamentlichen Heilsbotschaft hebt er an, wo Gottes Engel im Tempel Jerusalem's zum Priester aus Aaron's Geschlechte, im galiläischen Nazareth im verschlossenen Frauengemache zur Verlobten des Davidssohnes redet. Aber schon der Täufer findet Unglauben bei seinem Volke und den Tod durch dessen Fürsten, und der Sohn Gottes selbst, welcher sich mit Wort und That als solchen erweist, der Zeuge der Wahrheit im Lehren und im Sterben, von seinem Volke und dessen geistlicher Obrigkeit erleidet er den Tod. Drum hat er auch seine Jünger im Voraus gesammelt und die Zwölfe bestellt, welche nun den Beruf haben, sein Werk des Zeugnisses fortzuführen. Mit der Ausgießung des Geistes über sie und ihrem Zeugnisse von seiner Auferstehung beginnt die Berufung des jüdischen Volks von Neuem. Aber Sadducäer zuerst, dann auch die Pharisäer verfolgen die Apostel und die Gemeinde, mit Bedrohung anfangs und dann mit Mord. Und als nun das Evangelium die Gränzen des heiligen Landes überschritt, war es die Synagoge, welche sich ihm auch draußen aller Orten verschloß. Drum hat auch Saulus der Heiden Apostel und die heidnische Welt von Antiochia bis Rom die Stätte des Reiches Gottes werden müssen.

Was das Werk des Matthäus für den Gegensatz der aus dem jüdischen Volke hervorgegangenen Gemeinde Christi gegen das zurückgebliebene jüdische Volk ist, das ist das Werk des Lucas für das Verhältniß des Christenthums zu dem Gegensatze der Völkerwelt und Israel's. Matthäus zeigt, wie Jesu Geschichte, auf welcher das göttliche Recht der aus Israel hervorgegangenen Gemeinde beruht, die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte und Schrift ist; Lucas dagegen zeigt, wie die Geschichte der neutestamentlichen Heilsbotschaft für das paulinische *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι* Zeugniß gibt. Dem gemäß schließt jener mit des Erstandenen Befehl und Verheißung an die Seinen auf dem galiläischen Berge, dieser dagegen mit des auf seines Volks Anklage gefangenen Heidenapostels ungehinderter Heilsverkündigung in der Welthauptstadt.

Wäre das Evangelium des Marcus zu einem Schlusse gediehen, so würde derselbe mit dem Ende des Evangeliums und dem Anfange der Apostelgeschichte des Lucas gleichen Inhalts seyn, und in so fern hat derjenige das Richtige getroffen, welcher diesem Evangelium seinen jetzt gebräuchlichen Schluß gegeben hat. So weit es aber vom Verfasser selbst herstammt, unterscheidet es sich gleich wesentlich von dem ersten, wie von dem dritten Evangelium. Weder auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung, noch auf den Uebergang des Reiches Gottes in das völkerweltliche Gebiet ist hier das Augenmerk gerichtet, sondern lediglich Ursprung und Anfang der apostolischen Verkündigung von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, wird aufgezeigt. Nachdem mit Anschluß an die alttestamentliche Weissagung, von welcher nur gesagt ist, daß ihre Erfüllung hiemit angefangen habe, von des Täufers vorbereitender Bußtaufe erzählt worden, beginnt sofort der Bericht von Jesu, des bei seiner Taufe bezeugten Gottessohnes, Verkündigung des Evangeliums, so zwar, daß nun das ganze Buch hindurch gezeigt wird, durch welche Erlebnisse seine Apostel das geworden sind, was sie sind, und das gelernt haben, was sie lehren.

Wie sich der Brief an die Römer zu dem Werke des Lucas verhält, ähnlich verhält sich der erste Brief des Petrus zu dem Evangelium des Marcus. Beide, Marcus wie Petrus, schreiben für heidnische Christen, aber ohne Rücksicht auf den Gegensatz der Völkerwelt und Israel's. Sie lassen sich bei Abfassung ihrer Schriftwerke lediglich durch die Thatsache bestimmen, daß es eine heidnische Christenheit gibt, welche nicht mit dem jüdischen Volke, sondern nur mit der aus ihm hervorgegangenen Gemeinde Jesu in Zusammenhang steht. Zu dieser Christenheit bekennen sie sich, der Apostel der Beschneidung eben so wohl als der Neffe des Barnabas, der letztere, indem er sie lehrt, worauf die Predigt beruht, durch welche sie gläubig geworden, der erstere, indem er sie lehrt, wie der Glaube bethätigt seyn will, zu welchem sie durch jene Predigt bekehrt worden sind.

An den bisher unter sich verglichenen neutestamentlichen Schriften hat die Christenheit ein eben so mannigfaltiges Denkmal ihres Anfangs, als es durch die Herkunft der anfänglichen Christenheit aus Israel eines Theils und der Völkerwelt andern Theils gegeben

oder erfordert war. Sie sind aber zugleich auch Denkmal des Verhältnisses der aus beiden gewonnenen Christenheit zum apostolischen Amte. Jakobus schreibt als Haupt der israelitischen Muttergemeinde an die israelitische Christenheit außerhalb Palästina's, Petrus, der Apostel der Beschneidung, an eine durch Paulus bekehrte heidnische Christenheit, Paulus, der Apostel der Heidenwelt, einmal an jüdische und oftmals an heidnische Christen. In den an heidnische Gemeinden gerichteten Briefen des Paulus sehen wir diesen Apostel einmal das Recht seines Apostelthums überhaupt gegen eine Gemeinde seiner Stiftung, die korinthische, behaupten, dreimal aber, in den Briefen an die Galater, Epheser und Römer, die Besonderheit seines Amts, der Apostel der Völkerwelt zu seyn, erweisen oder aussagen. Und zwar kommt im Briefe an die Galater die selbstständige Berechtigung, in dem an die Epheser die eigenthümliche Aufgabe, in dem an die Römer der weltumfassende Beruf seines Amts zur Aussage. Während aber in allen diesen Schriften das Verhältniß der Christenheit zum apostolischen Amte nur gelegentlich, im Zusammenhange mit den anderweitigen Zwecken derselben, zur Darstellung gelangt, hat der Brief des Paulus an die Gemeinde von Philippi eben hierin seine eigenthümliche Bedeutung, daß sich hier darstellt, wie das christliche Verhalten eines und dasselbe ist mit dem richtigen Verhalten gegen den Apostel. Die Anerkennung des apostolischen Amts und seines Trägers, welche Paulus von der korinthischen Gemeinde fordern muß, findet er bei der zu Philippi, und er kann daher seine Vermahnung an sie darauf beschränken, daß sie ihre Gemeinschaft mit ihm auch fernerhin und in allem ihrem Verhalten bethätige. Wie wenig aber die Ehre des Amts den Träger desselben über die Gleichheit der christlichen Brüderschaft hinausrückt, das zeigt der Brief des Paulus an Philemon, in welchem er eben so lieblich erbittet, was der Bruder vom Bruder begehrt, als er im zweiten Briefe an die Korinthier nachdrucksvoll fordert, was die Gemeinde dem Apostel schuldet.

Der Apostel Beruf war ein grundlegender. Wie nun das von ihnen begonnene Werk fortzuführen sey, lehren die Briefe des Paulus an Timotheus und Titus. Unter diesen gleichen sich der erste an Timotheus und der an Titus in so fern, als es sich beide Male um rechte Gemeindeverwaltung handelt, mit dem Unterschiede jedoch, daß

Timotheus Anweisung erhält, wie er sich innerhalb der Ordnungen der länger schon bestehenden ephesinischen Gemeinde, Titus dagegen, wie er sich bei der Ordnung der erst in der Bildung begriffenen, aus einer schlimm gearteten Bevölkerung hervorgehenden Gemeinden Kreta's zu verhalten habe. Sey es aber hier oder dort, Eines wird Beiden vor allem eingeschärft, daß sie das sittliche Wesen des Christenthums, als in welchem seine Gesundheit besteht, gegen alle Beeinträchtigung aufrecht erhalten, komme sie von der natürlichen Herzenshärtigkeit oder von dünkelhafter Religionswisserei. Und eben dieß kehrt nun auch in dem zweiten an Timotheus gerichteten Briefe wieder, in welchem es sich übrigens nicht um Gemeindeverwaltung handelt, sondern um Verkündigung des Evangeliums, nicht um ein Verhalten in amtlicher Stellung, sondern um Verwendung empfangener Gabe. Daß und wie solche freie Thätigkeit geübt seyn will, ist der eigenthümliche Inhalt dieses Briefs. Es entsprechen also die drei an Timotheus und Titus gerichteten Sendschreiben der dreifachen apostolischen Thätigkeit, das Evangelium zu predigen, die durch diese Predigt Gewonnenen gemeindlich zu ordnen und die so entstandenen Gemeinden zu verwalten; und sie lehren alle drei, daß die nachapostolische Fortsetzung dieser dreifachen Thätigkeit auf Bewahrung der apostolischen Gesundheit, nämlich des sittlichen Wesens des Christenthums bedacht seyn muß.

Die noch übrigen neutestamentlichen Schriften sind Denkmäler des Ausgangs der apostolischen Zeit. Ihre Reihe eröffnet der Brief, welchen Petrus geschrieben hat, damit er nach seinem Tode zum Wachsthum im christlichen Leben mahne, ohne das es kein Wachsthum in christlicher Erkenntniß gibt, und die Hoffnung auf Christi herrliche Wiederkunft stärke, deren Gewißheit durch sein eigenes Erlebniß ihrer Vorausdarstellung verbürgt wird: beides Angesichts einer Zukunft, deren Aussicht der Brief eröffnet, wo Lehrer, welche das Widerspiel dessen sind, wofür sie sich ausgeben, ein Christenthum verkündigen werden, welches das Widerspiel christlicher Frömmigkeit ist, und Spötter auftreten werden, welche die Erwartung eines letzten Endes der Dinge verhöhnen.

Von dem, was hier in Aussicht gestellt ist, hat Judas den Anfang erlebt, und er zeichnet in seinem Briefe die ganze Verab-

scheuungswürdigkeit der in Mitten christlicher Gemeinden alle sittliche Ordnung von Grund aus verkehrenden Irrlehrer. Ueberhaupt stellen sich jetzt Störungen des christlichen Gemeinlebens ein, welche dasselbe mit Auflösung bedrohen. Johannes muß im zweiten seiner Briefe vor Aufnahme und Anerkennung angeblich christlicher Lehrer warnen, welche die wesentliche Grundlehre des Christenthums verläugnen; und im dritten hören wir von einem Gemeindevorsteher, welcher in offener Auflehnung gegen den Apostel schaltet und waltet.

Gegenüber diesem in Mitten der Christenheit aufkommenden Widerchristenthum sehen wir nun den Apostel Johannes das wahre Christenthum auf seinen einfachsten Ausdruck bringen, einerseits in seiner evangelischen Geschichte, deren Absehen darauf gerichtet ist, zu zeigen, was es heißt, an Jesum glauben, und andererseits in seinem ersten Briefe, welcher darlegt, welches das sittliche Wesen des Christenthums ist. Hat es sich Anfangs um den Gegensatz von christlich und jüdisch oder um eine Sittlichkeit, welche nicht aus dem Christenthum stammte, und nachmals um den Gegensatz von gesunder und ungesunder Lehre oder um ein sittlich werthloses Christenthum gehandelt; so handelt es sich jetzt um den Gegensatz von christlich und widerchristlich oder um eine Unsittlichkeit, durch welche das Christenthum aufgehoben würde. Je schlichter nun hier der Ausdruck für die Gegenwart des Christenthums wird, desto reicher entfaltet sich das Bild der Zukunft, welcher die Christenheit entgegensieht, in dem Buche der johanneischen Gesichte, mit welchem sich die Reihe der neutestamentlichen Schriften abschließt. Sie hat begonnen mit einer Darstellung der Geschichte des Herrn, welche nachweist, wie die alttestamentliche Geschichte und Schrift in derselben zur Erfüllung gekommen ist. Mit einer Weissagung auf das Ende der Dinge, deren wesentlicher Inhalt die Wiederkunft dieses Herrn ist, schließt sie. Dort sehen wir das Recht seiner Gemeinde erhärtet durch die Rückweisung auf die alttestamentliche Vorgeschichte, hier dient die Endgeschichte zur Vergewisserung seiner Gemeinde, daß sie Recht behalten wird.

Wir haben bis hieher aus der neutestamentlichen Schrift selbst erwiesen, daß sie das ist, was wir sie in unserm Lehrganzen genannt haben, Denkmal, und zwar vollständiges Denkmal des Anfangs der

Christenheit. Aber ist sie dieß auch in der Art, daß sie, wie wir dort weiter gesagt haben, geeignet ist, die Christenheit auf dem Weg zu ihrem Ziele stetig zu bereiten? Um diese Frage bejahen zu können, muß man sich überzeugt haben, erstlich daß außer den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind, und zweitens, daß jede der neutestamentlichen Schriften je nach der Beziehung, unter welcher das Christenthum des Anfangs darin zur Aussage kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren einzelnen Bestandtheilen je nach deren Verhältnisse zum Ganzen. Das Erstere hat sich bei dem Nachweise der Vollständigkeit, in welcher das neutestamentliche Schriftganze Denkmal des Anfangs der Christenheit ist, von selbst herausgestellt. Das Andere aufzuzeigen, ist eine Aufgabe, an welche wir hier nur erinnern, nicht aber ihre Lösung in unsern Schriftbeweis aufnehmen können, da bei dem Mangel an Vorarbeiten ein unverhältnißmäßiger Raum dafür erfordert würde. Hätte man dieser Aufgabe mehr Aufmerksamkeit gewidmet, so würde man sich das Einzelne der heiligen Schriften immer nur je in seinem Verhältnisse zu dem Ganzen, dessen Bestandtheil es ist, angesehen haben, und dadurch vor so unnützen Fragen bewahrt geblieben seyn, wie man sie bald aufgeworfen hat, um die Inspiration der heiligen Schriften zu bestreiten, bald beantwortet, um sie zu behaupten. Daß Sacharja Matth. 23, 35 ein Sohn Berechja's heißt und nicht Jojada's, oder daß Akt. 7, 16 Sichem statt Hebron als Ort der Grabstätte Abraham's bezeichnet ist, oder daß 2 Tim. 4, 13 einer so unbedeutenden Sache, wie des Apostels in Troas gelassener Mantel ist, Erwähnung geschieht, an diese und ähnliche Dinge würde man bei richtiger Behandlung der Inspirationslehre erst kommen, nachdem eine Gewißheit und Erkenntniß der Inspiration bereits gewonnen wäre und von ihr aus das Urtheil über solche Vorkommnisse sich von selbst ergäbe.

Ein Mangel unsers Lehrsatzes ist es, daß er von der Bedeutung der alttestamentlichen Schrift für die neutestamentliche Gemeinde nichts sagt. Worin sie besteht, ist bei dem von uns gelehrten Verhältnisse der neutestamentlichen Gemeinde zur alttestamentlichen von selbst klar,

und überdieß aus unserm Schriftbeweise für den letzten Satz des vierten Lehrstücks ersichtlich. Wenn übrigens 2 Petr. 3, 16, also in einer neutestamentlichen Schrift selbst, von den Briefen des Paulus in einer Weise die Rede ist, daß sie mit dem alttestamentlichen Schriftganzen zusammengefaßt erscheinen, so hat es damit dieselbe Bewandniß, wie Dan. 9, 2 mit der Erwähnung der schlechtweg so genannten סְפָרִים. An beiden Stellen sehen wir ein Ganzes von Schriften im Werden begriffen, welches bestimmt ist, die Schrift der Gemeinde Gottes für alle Folgezeit zu seyn.

Siebentes Lehrstück.

Erste Hälfte.

Die Herstellung der neutestamentlichen Schrift war die letzte der geschichtlichen Thatsachen, auf welchen die Gegenwart des Christenthums beruht. Beschreibung dieser Gegenwart selbst ist der Inhalt unsers siebenten Lehrstücks, so zwar, daß zuvörderst zur Aussage kommt, welches die Bethätigung des nunmehr vorhandenen Verhältnisses Gottes und der Menschheit von Seiten Gottes, und dann, welches dieselbe von Seiten des Menschen ist.

Die Kirchlichkeit des Christenthums.

Wo es sich um die Bethätigung dieses Verhältnisses von Seiten Gottes handelt, kann weder zuerst von der Aneignung und dann von der Gemeinschaft des Heils, noch zuerst von den Gnadenmitteln und dann von der Kirche die Rede seyn; sondern es muß davon ausgegangen werden, daß die Kirche vorhanden, und also alle Bethätigung des in Christo hergestellten Verhältnisses Gottes und der Menschheit eine kirchlich vermittelte ist. Wir haben nur zu fragen, wie sich dieselbe in dieser ihrer kirchlichen Vermittelung gestaltet. Denn was es um die Kirche selbst ist, wissen wir bereits von dem sechsten Lehrstücke her, indem uns mit der Entstehung der Kirche zugleich auch ihr Wesen gegeben war. Wenn wir demungeachtet diejenigen Stellen der neutestamentlichen Schrift hier noch in Betracht nehmen, welche von der Kirche Christi namentlich handeln; so geschieht dieß nur, um zu zeigen, daß sie nichts anderes von ihr sagen, als was sich uns dort schon ergeben hat. Daß wir sie aber jetzt erst in Betracht nehmen, hat seinen Grund in der Zusammengehörigkeit der im sechsten Lehrstücke verzeichneten Thatsachen, deren Reihe um so weniger unterbro-

chen werden durfte, als sie erst in ihrer Gesammtheit die Voraussetzung der gegenwärtigen Kirchlichkeit des Christenthums ausmachen.

Es ist ein störender Irrthum, wenn man sagt, das Wort ἐκκλησία werde im neuen Testamente in zwei gänzlich verschiedenen Bedeutungen gebraucht, von welchen die eine griechischen, die andere hebräischen Ursprungs sey [1]). Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes geht lediglich auf die alttestamentliche Bezeichnung Israel's als des קְהַל יְהוָה zurück, welche in der griechischen Uebersetzung mit ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ wiedergegeben wird. Die neutestamentliche wie die alttestamentliche Gemeinde Gottes heißt so als Einheit gefaßt, sey es als stetige und sich immer gleich bleibende, sey es als jeweilig und örtlich sich darstellende Einheit. Das Gemeinschaftbildende ist im alten Testamente die an das Volk des Gesetzes gebundene Verheißung, im neuen Testamente die Erfüllung dieser Verheißung in der wirksamen Gegenwart des Geistes Jesu Christi. Mit der Ausgießung des heiligen Geistes hat die zum Gebete um dieselbe versammelte Jüngerschaar des Herrn angefangen, seine Gemeinde, die neutestamentliche Gemeinde Gottes zu seyn. Aber nachdem die Gemeinde Christi hiemit ihren Anfang genommen, wurde die jeweilige und örtliche Verwirklichung derselben in Jerusalem, sobald der Geist Christi nachmals und an anderen Orten eben solche Verwirklichungen christlichen Gemeinlebens wirkte, eben nur eine ἐκκλησία unter vielen, wenn sie auch, so lange Jerusalem bestehen blieb, als Ausgangsstätte des Christenthums mit dem Namen ἡ ἐκκλησία [2]) oder οἱ ἅγιοι [3]) ausgezeichnet wurde. Die vielen ἐκκλησίαι sind nun eben so viele jeweilige und örtliche Verwirklichungen der gottesgemeindlichen Einheit, welche mit der Ausgießung des heiligen Geistes angefangen hat, und sie sind es in dem Maße, als sie das sind, was dort seinen Anfang genommen hat, nämlich Gemeinwesen, deren Gemeinschaftbildendes der wirksam gegenwärtige Geist Jesu Christi ist. Hinwieder kommt die stetige Einheit der einzelnen Gemeinde zu ihrer jeweiligen und örtlichen Verwirklichung, wo sie als Gemeinde versammelt ist und sich als solche darstellt und bethätigt. Daher heißt auch die Gemeindeversammlung ἐκκλησία [4]).

[1]) Ebrard christl. Dogm. II. S. 392. [2]) Akt. 18, 22. [3]) z. B. 1 Kor. 16, 1. [4]) z. B. 1 Kor. 14, 35.

Der Unterschied der stetigen und sich gleich bleibenden und der örtlich und jeweilig verwirklichten gottesgemeindlichen Einheit begegnet uns schon an den beiden Stellen, wo wir Jesum selbst das Wort ἐκκλησία gebrauchen sehen [5]). Daß dieß eine historische Prolepsis des Erzählers sey [6]), ist eben so irrig, wie wenn man hiemit die Kirche gestiftet glaubte. Die Gemeinde Gottes mußte ja nun seine Gemeinde werden, und, wenn er hinging aus der Welt, mußte sie in der Welt bleiben. Er brauchte sie also weder eigens zu stiften durch anordnenden Befehl, noch konnte von ihr keine Rede seyn, so lange er auf Erden war. Er meint aber die nach seinem Hingange beginnende und dann bis zu seiner Wiederkehr stetig bleibende Gemeinde, wenn er sagt, er werde Petrus zum Grundsteine derselben machen, und was er auf diesen Grundstein baue, werde der Macht, welche das Gebiet des Todes zu eigen hat, nicht unterliegen. Wo er dagegen die Seinen anweist, wie sie sich, nachdem sie ohne ihn in der Welt sind, gegen einander verhalten sollen, in welchem Zusammenhange von einer jüdischen Synagoge keine Rede seyn kann [7]), da bezieht sich sein Befehl εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ auf die, nicht sowohl örtliche [8]), als vielmehr jeweilige Gemeinde, und zwar näher, wie und wo sich dieselbe in ihrer gemeindlichen Einheit darstellt.

Daß in den apostolischen Briefen von der Kirche oder der stetigen und einheitlichen Gemeinde Christi so selten die Rede ist, liegt in der Natur der Sache. Es war ja eben die auf Christi Wiederkunft wartende Gemeinde seines Geistes, welcher einverleibt zu werden diejenigen begehrten, deren Herz zum Glauben an den gekreuzigten und erhöheten Heiland Israel's gelenkt worden war. Nur etwa, wo es galt, bei den ihr Einverleibten der natürlichen Neigung zu selbstsüchtiger Vereinzelung zu wehren, da kam die Gemeindlichkeit des Christenthums zur Sprache. Daher nirgend so viel, ja durchgängig, wie im Briefe an die Epheser, von welchem wir wissen, daß er ganz darauf gerichtet ist, die heidnischen Christen gegen alle heidnische Mißkennung ihrer religiösen Gemeinschaft zu wahren, als sey dieselbe

---

[5]) Matth. 16, 18; 18, 17. [6]) de Wette z. Matth. 18, 17. [7]) dieß auch gegen Delitzsch vier Bücher v. d. Kirche S. 9. [8]) gegen Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 248.

nur eine Sache menschlicher Willkühr [9]). Im Verlaufe der hierauf gerichteten Darlegung und Vermahnung wird an sechs hervorragenden Stellen der Kirche gedacht.

Zuerst, am Ende der Darlegung, daß die religiöse Gemeinschaft der Leser ihren Anfang in der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi hat, heißt es von ihm, *Καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ*, und dann von der Gemeinde, *ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου*. Diese beiden Sätze, welche man zu enge an das Vorhergehende anzuschließen pflegt, bilden den Uebergang von dem, was Gott an Christo, zu dem, was er an uns gethan hat. In dem erstern will allerdings die Voranstellung des *αὐτόν* beachtet, aber nicht so verstanden seyn, als heiße es, ihn und keinen Andern habe Gott zu einem Haupte über Alles gemacht [10]). Es ist vielmehr gemeint, daß ihn, an welchem Gott so Wunderbares gethan, welchen er aus dem Tode erweckt und zu sich erhöht und ihm Alles untergeben hat, die Gemeinde nun als ihr allüberragendes Haupt besitzt. Dieser wunderbar Erhöhete sollte das, was er geworden, nicht für sich allein seyn, sondern als Haupt einer mit ihm als dieses Hauptes Leib zusammengehörenden Gemeinde. *Κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* ist eine Verbindung wie רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה Ps. 110, 6, an welcher Stelle man allerdings alle Ursache hätte an der Lesart irre zu werden [11]), wenn man עַל־אֶרֶץ רַבָּה als örtliche Bezeichnung zu מָחַץ ziehen und deshalb רֹאשׁ collektivisch fassen müßte: aber רֹאשׁ verbindet sich eben so leicht mit עַל, wie נָגִיד [12]). Nun läßt freilich die Verbindung des *ὑπέρ* mit dem Akkusativ nicht zu, daß *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* allbeherrschendes [13]), sondern nur daß es allüberragendes Haupt sey. Daß aber der Begriff von *πάντα* seine Beschränkung in *τῇ ἐκκλησίᾳ* finde, kann ich nur in dem Sinne anerkennen, wenn dieß heißen will, daß die Kirche an ihm ein Alles, nicht blos sie selbst überragendes Haupt haben soll [14]), nicht aber wenn man *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* so viel seyn läßt als „höchstes Haupt

---

[9]) der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 256. [10]) so Meyer z. d. St. [11]) vgl. Olshausen z. d. St. [12]) z. B. 2 Sam. 7, 8. [13]) gegen Calvin z. d. St. [14]) so Harleß.

der Kirche" [15]). Denn ehe τῇ ἐκκλησίᾳ hinzutritt, ist dem ὑπὲρ πάντα durch den vorhergehenden Satz καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ sein Verständniß schon gesichert, und ist von dort her schon gewiß, was für ein Haupt die Gemeinde an ihm bekommen hat. Aber auch so muß man nicht sagen, da er der Gemeinde als Haupt über Alles gegeben worden, so verstehe sich von selbst, daß er auch ihr als Haupt angehören solle [16]). Denn der Ausdruck κεφαλή ist nur für sein Verhältniß zur Kirche gemeint, wie das Nachfolgende beweist, und das ὑπὲρ πάντα besagt nur, was für ein Haupt sie an ihm hat. Endlich, ob der Dativ τῇ ἐκκλησίᾳ von ἔδωκεν abhängt oder von κεφαλήν, in welchem letztern Falle δίδωμι, ohne seine eigentliche Bedeutung schlechthin zu verlieren, mit doppeltem Akkusativ des Objekts und Prädikats verbunden ist [17]), während im erstern Falle κεφαλήν Apposition zum Objekte wäre, diese Frage entscheidet sich, däucht mir, schon durch die Wortstellung, indem κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα nicht zwischen ἔδωκεν und τῇ ἐκκλησίᾳ treten würde, wenn τῇ ἐκκλησίᾳ von ἔδωκεν abhängen und κεφαλήν Apposition zu αὐτόν seyn sollte. Die Meinung ist also, daß Gott den Auferweckten und Erhöheten dazu bestellt hat, allüberragendes Haupt zu seyn der Gemeinde [18]).

Sie ist nämlich [19]), fährt der Apostel fort, sein Leib. Er und sie stehen in einem Verhältnisse der Zusammengehörigkeit zu einander, wie Haupt und Leib, oder, wie es gleich mit andern Worten ausgedrückt ist, sie ist τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Was das heißen will, daß Christus ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος genannt wird, haben wir anderwärts untersucht [20]). Was aber πλήρωμα anlangt, so ist klar, daß damit überall weder Erfüllendes [21]) noch Erfülltheit [22]) bezeichnet seyn kann, indem sich keines von beidem mit der Bildung des Worts verträgt. Vielmehr bedeutet es, womit gegeben und vorhanden ist, daß etwas voll ist, also Fülle entweder im Sinne von Inhalt, wenn der damit verbundene Genitiv

---

[15]) so z. B. de Wette, Baumgarten-Crusius. [16]) so Meyer. [17]) vgl. Eph. 4, 11; 1 Tim. 2, 5. [18]) vgl. Richt. 11, 8. [19]) gegen Baumgarten-Crusius. [20]) der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 391. [21]) gegen Harleß z. d. St. S. 122. [22]) gegen de Wette z. d. St.

dasjenige bezeichnet, in welchem die Fülle enthalten ist, oder im Sinne von Vollbestand, wenn der damit verbundene Genitiv dasjenige bezeichnet, was in Fülle vorhanden ist. Den letztern Fall haben wir Kol. 2, 9, wo πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος das göttliche Wesen in seinem ganzen Vollbestande, oder Röm. 11, 25, wo τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν die Völkerwelt in ihrer Gesammtheit bedeutet, während πλήρωμα ἐθνῶν eine Menge von Völkern sein würde [23]), wie Röm. 15, 29 πλήρωμα εὐλογίας eine Segensfülle. Hier überall liegt der Ton auf dem genitivisch angeschlossenen Begriffe. Er kann aber auch auf πλήρωμα liegen wenn etwas in seinem Vollbestande ihm selbst in seinem Minderbestande entgegengesetzt ist, wie Röm. 11, 12 und Gal. 4, 4, oder wenn der angefügte Genitiv nur als adjektivische Näherbestimmung von πλήρωμα dient, wie Eph. 3, 19. Dieselbe Unterscheidung, ob der Ton auf πλήρωμα liegt oder auf dem damit verbundenen Genitiv, machen wir auch in den Fällen, wenn πλήρωμα Fülle im Sinne von Inhalt bedeutet. Liegt der Ton auf πλήρωμα, so bestimmt sich, wie in den Verbindungen τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, τῆς νηός, τῆς πόλεως, was damit gemeint ist, von dem Begriffe aus, welcher genitivisch angeschlossen ist. Liegt er dagegen auf dem Genitiv, so ist mit dem Genitiv der Inhaber bezeichnet, und was unter dessen πλήρωμα zu verstehen ist, muß sich, wie Joh. 1, 16, aus dem Zusammenhange ergeben.

Von allen diesen Fällen unterscheidet sich nun aber der vorliegende dadurch, daß hier, wie auch Röm. 13, 10, der Ton nicht auf πλήρωμα oder auf dem damit verbundenen Genitiv, sondern auf beiden zugleich ruht. In solchem Falle muß entweder beides zusammen einen einheitlichen Begriff ausmachen, wie Röm. 13, 10, wo es von der Liebe heißt, sie sey πλήρωμα νόμου, nämlich nicht ein geschehendes, als wenn πλήρωσις stände, sondern ein geschehenes πληροῦν νόμον [24]). Oder es ist, wie an der vorliegenden Stelle und Eph. 4, 13, beides gleich sehr hervorgehoben, sowohl was der mit πλήρωμα bezeichnete Gegenstand dem genitivisch angefügten Subjekte, als auch wem er dieß ist. Daß es Christus ist, dessen πλήρωμα die Gemeinde heißt, gibt dieser Bezeichnung ihren Werth für sie. Nicht minder

[23]) gegen Fritzsche z. Röm. 11, 12, S. 471. [24]) vgl. Meyer z. d. St.

aber würde Christo etwas fehlen, wenn er nicht an der Gemeinde das hätte, als was sie mit πλήρωμα bezeichnet ist. Er, ohne welchen Alles leer und nichtig wäre, wenn er es nicht erfüllete, hat an der Gemeinde etwas, ohne das er nicht wäre, was er ist. Während er allem, was da ist, die wesenhafte Fülle gibt, hat er selbst an der Gemeinde seine Fülle. Ohne sie wäre er nicht πεπληρωμένος, wie das Haupt nicht Haupt wäre ohne den Leib, dessen Haupt es ist. Man sieht, daß sich bei unserer Erklärung nicht nur ein die Gemeinde angemessen auszeichnendes Verhältniß des πλήρωμα zum πληρούμενος ergibt, welches derselben zur Empfehlung gereicht, sondern auch eine Gleichartigkeit der beiden Benennungen des Verhältnisses Christi und der Gemeinde, welche ihr zur Bestätigung dient. Nur daran erinnern wollen wir vorläufig, daß sich ohne solche Gleichartigkeit der beiden Benennungen die Vereinigung derselben in den Ausdruck ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ Eph. 4, 13 nicht begreifen läßt.

Haben wir nun aber die Stelle richtig erklärt, so gibt sie keinen sonderlichen Aufschluß, was es um die Kirche sey, sondern es wird nur, dem Zusammenhange angemessen, in Erinnerung gebracht, in welchem Verhältnisse Christus zu ihr und sie zu Christo stehe, daß sie ihm nicht blos untergeben ist, wie alles Geschaffene, sondern so einheitlich mit ihm zusammengehört, wie der Leib mit seinem Haupte, indem sie dessen gewürdigt ist, seine Fülle auszumachen, ohne welche er die Verwirklichung seines Vollbestands nicht besäße. Es ist ein und dasselbe Verhältniß der Gemeinschaft, nur nach verschiedenen Seiten bezeichnet, vermöge dessen ihr so einzige und unvergleichliche Ehre und Herrlichkeit eignet und vermöge dessen sie darauf angewiesen ist, sich schlechthin von ihm bestimmen zu lassen. Denn wenn es auch wahr ist, daß nach biblischer Vorstellung das Leben nicht vom Haupte ausgeht, sondern vom Herzen [25]), so ist doch eben so wahr, daß das Haupt dem Leibe nicht blos übergeordnet, sondern auch zur Beherrschung desselben verordnet ist [26]).

Indem der Apostel das Verhältniß Christi und der Gemeinde nach jenen beiden Seiten bezeichnet, sehen wir ihn damit vorbereiten,

---

[25]) Delitzsch a. a. O. S. 15. [26]) vgl. 1 Kor. 11, 3; Eph. 5, 23; Kol. 2, 10.

was er im Folgenden ausführt. Hat Gott den aus dem Tode Auferweckten und über Alles Erhöheten zu der Gemeinde in ein Verhältniß so inniger und ausschließlicher Gemeinschaft gestellt, welche Gnade ist es dann, dieser Gemeinde anzugehören! Hinwieder, wenn jenes Verhältniß der Gemeinde zu Christo es mit sich bringt, daß sie sich von ihm aus schlechthin bestimmen läßt, so ist dadurch für jeden ihr Angehörigen alles eigenwillige Verhalten ausgeschlossen. Da der Apostel zu heidnischen Christen redet, so führt er den erstern Gedanken in der Art aus, daß er zeigt, wie es Christi Person und Werk ist, woran die Gemeinde jene Einheit hat, vermöge welcher sie Heiden und Juden gleichermaßen umschließt. Hat er oben, wo es sich darum handelte, wie die Gemeinde an Christi Auferweckung und Erhöhung den Anfang ihres Bestandes habe, ihr Verhältniß zu Christo ausgesagt: so benennt er jetzt, wo es sich um die Gnade handelt, welche den Heiden in Christo zu Theil geworden, ihr Verhältniß zu Gott. Dort kommt sie als Christi Gemeinde, hier als die Gemeinde Gottes in Betracht. Heißt sie dort Christi Leib, so heißt sie hier Gottes Wohnhaus. Als Christi Leib ist sie ihm etwas, ohne das er nicht wäre, was er ist. Jetzt dagegen kommt zur Aussage, was sie in ihm ist und ohne ihn nicht wäre.

Da dieß aber in dem Zusammenhange geschieht, daß die Heiden erinnert werden, um welche Gnade sie Christum zu preisen haben, so sagt der Apostel zunächst ihnen, was sie jetzt sind, nachdem sie dem Baue einverleibt worden, welcher sich erhebt *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Ob man unter dem Grundbau, welcher nun auch für sie Grundlage ihres christlichen Bestands ist, die Apostel und Propheten selbst zu verstehen hat oder die von ihnen verkündigte Lehre, diese Frage läßt sich nicht durch Hinweisung auf 1 Kor. 3, 10 entscheiden, da an dieser Stelle zwar dasselbe Bild des Baues eines Gotteshauses gebraucht, aber ganz anders gewendet ist[27]). Eben so wenig trifft die Bemerkung, daß der Apostel in diesem Zusammenhange, wo er vorher alles ausschließlich von der Person Christi abhängig gemacht hat, nicht seine und seiner Mitarbeiter Person als den Grundstein

[27]) gegen Meyer.

der Gemeinde werde bezeichnet haben, wodurch überdieß nachher Christus nur wie ein primus inter pares erscheinen würde [28]). Denn erstens ist θεμέλιον nicht Grundstein, sondern Grundlage, Grundbau [29]); daß aber θεμελίῳ nicht Neutrum sey, sondern Masculinum, ist eine ungerechtfertigte Annahme [30]). Sodann bleibt es sich gegenüber der Hervorhebung Christi ganz gleich, ob es nun heißt, die Apostel seyen der Grundbau, auf welchem die Glieder der Gemeinde als lebendige Steine gebaut werden, oder ihr Zeugniß von Christo sey es: in keinem Falle ist Christus selbst als der Grundbau gedacht, dessen Eckstein er vielmehr genannt wird, wie wir gleich sehen werden. Eben weil Christus hier als Eckstein gedacht ist, sey es des ganzen Gebäudes oder seines Grundbaus, so kann unter dem Grundbau nicht wieder er, wenn auch als Inhalt der apostolischen Verkündigung, verstanden werden [31]). Wo Christus persönlich der Eckstein ist und die auf dem Grundbau liegenden Steine die Gemeindeglieder persönlich sind, da muß auch dieser Grundbau selbst aus Personen bestehen [32]). Und warum sollte er es nicht? Die Apostel und Propheten, nicht nur mit ihrer Predigt [33]), sondern mit ihrem Christenthum, sind die Voraussetzung für den ganzen, nicht nur durch sie, sondern mit ihnen anhebenden Bau des neutestamentlichen Gotteshauses. Sie sind dieß aber in wesentlich anderer Weise, als Christus Jesus, welcher darum keineswegs blos als ein primus inter pares erscheint, wenn er dieses Grundbaues Eckstein genannt wird.

Ich halte nämlich dafür, daß die Beziehung des αὐτοῦ auf τῷ θεμελίῳ [34]) mit Unrecht geläugnet wird. Sollte es heißen, Christus Jesus selbst, kein anderer oder kein geringerer als er, sei Eckstein, so hätte das αὐτοῦ einen Nachdruck, mit welchem es eine andere Stelle einnehmen müßte, entweder, wenn Christus den Aposteln gegenüber hervorgehoben werden soll, αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὄντος ἀκρογωνιαίου, oder, wenn der Eckstein gegenüber dem Gesammtbau oder gegenüber dem Grundbau hervorgehoben werden soll, ὄντος ἀκρογωνιαίου

---

[28]) gegen Harleß. [29]) vgl. z. B. Luc. 6, 49; 14, 29. [30]) vgl. Meyer gegen Harleß. [31]) vgl. de Wette u. Baumgarten-Crusius z. d. St. [32]) vgl. Thiersch Vorlesgen üb. Katholicismus und Protestantismus I. S. 71. [33]) gegen Olshausen. [34]) so z. B. Bengel.

Χριστοῦ Ἰησοῦ αὐτοῦ. Dazu kommt, daß der Gedanke eine Hervorhebung Christi gegenüber den Aposteln nicht mit sich bringt, indem ja den heidnischen Christen nur bezeugt seyn will, daß sie, nachdem sie dem auf solchem Grunde ruhenden Baue eingefügt worden, wirklich Hausgenossen Gottes sind. Daß es aber der Bau der neutestamentlichen Gemeinde ist, dem sie eingefügt worden, besagt schon *τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* allein zureichend. Wohl aber bringt die Nennung eines Grundbau's mit sich, daß das Verhältniß Christi Jesu zu demselben ausgesagt werde. Als des Grundbaues Eckstein ist er Richtung gebend für denselben, und die Apostel sind nur dadurch Grundbau, daß sie ihm angeschlossen sind. Denn hier handelt es sich nicht um das Verhältniß der stetigen Gemeinde zu dem erhöheten Christus als ihrem Haupte, sondern um das der werdenden Gemeinde zu dem in der Welt erschienenen Christus als ihrem Anfänger. Daher auch unmöglich bei *προφητῶν* an die alttestamentlichen Propheten gedacht werden kann.[35]) Wenn Propheten gemeint wären, welche von den Aposteln unterschieden sind, so könnten es nur solche seyn, welche in der durch den Zusammenhang gebotenen Beziehung, also in Bezug auf den grundlegenden Anfang der neutestamentlichen Gemeinde mit den Aposteln so enge zusammengehörten, daß sie mit ihnen unter einen und denselben Artikel befaßt werden könnten. Aber es sind auch keine neutestamentlichen Propheten neben den Aposteln[36]) zu verstehen, hier so wenig als gleich nachher 3, 5, indem ja *προφῆται* keine eigenthümlich neutestamentliche Bezeichnung ist wie *ἀπόστολοι*, was es doch, wie wir so eben bemerkten, in diesem Zusammenhange nothwendig seyn müßte. Paulus benennt die Apostel mit diesem Doppelnamen, weil er sie Mose und den Propheten des alten Bundes gegenüberstellt, deren heiligem Gemeinwesen die Heidenchristen nicht angehört hatten[37]): ein Gegensatz, welcher nachher ähnlich wiederkehrt, wo Christi Apostel und Propheten mit ihrer klaren Erkenntniß von dem Antheile der Heiden am Reiche Gottes den alttestamentlichen Propheten gegenüber so genannt werden.

Wenn nun aber die Bezeichnung Christi als des Ecksteins der

---

[35]) gegen Rückert u. A. [36]) so auch Delitzsch a. a. O. S. 64. [37]) ähnlich Harleß S. 260.

Aussage vom Grundbau weder gegensätzlich noch einschränkend zur Seite tritt, so wird sie überhaupt eine ganz andere Bedeutung für den Zusammenhang haben und einen viel wesentlichern Bestandtheil des hier vorgetragenen Gedankens bilden, als man gewöhnlich annimmt. Unrichtig sieht man in dem darauf folgenden Satze nichts weiter, als einen nähern Aufschluß, was es mit diesem Eckſteine für eine Bewandniß habe,[38]) während vielmehr in den beiden gleichlaufend mit ἐν ᾧ angefügten Sätzen der mit V. 19 angefangene Gedanke erst zu seinem Abschlusse gelangt. Mit ihnen gehört der Participialsatz ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ enger zusammen, als mit dem vorhergegangenen Satze. Er bildet mit ihnen zusammen den Beweis, daß die ehemals dem heiligen Volke fremd gewesenen Heiden, nachdem sie dem auf apostolischem Grunde sich erhebenden Gebäude einverleibt worden, Hausgenossen Gottes sind, indem ja jenes Grundbaues Eckstein kein anderer ist als Christus Jesus, in welchem beschlossen alles, was so gebaut wird, zu einem heiligen Tempel erwächst, in welchem beschlossen also auch sie, die vormaligen Heiden, Bestandtheile eines Wohnhauses Gottes werden. Daß πᾶσα οἰκοδομή weder der ganze Bau[39]) noch jedes Gebäude[40]) heißt, sondern aller Bau, nämlich alles, was gebaut wird, habe ich schon anderwärts[41]) zu bemerken Gelegenheit gehabt. Hiernach ist aber dann weder jede einzelne Gemeinde, noch die eine Kirche Christi damit gemeint; sondern was irgend Baubestandtheil wird, von dem heißt es, daß es in Christo, weil und sofern es in ihm sein Wachsthum hat, zu einem heiligen Tempel erwächst. Dieß gilt denn also auch von diesen heidnischen Christen, welche christliche οἰκοδομαί[42]), Bestandtheile des auf apostolischer Grundlage erwachsenden Baues geworden sind: ihr Wachsthum ist nun durch ihre Gemeinschaft mit Christo bestimmt, vermöge welcher sie mit den jüdischen Christen zusammen stetig werden, was sie durch ihre Bekehrung ein für alle Mal sind, nämlich Bausteine zu einer Behausung Gottes.

Daß συνοικοδομεῖσθε Indikativ, nicht Imperativ[43]) ist,

---

[38]) so z. B. Meyer. [39]) so z. B. de Wette, Baumgarten-Crusius. [40]) so z. B. Rückert, Meyer. [41]) erste Hälfte S. 137. [42]) vgl. Matth. 24, 1; Marc. 13, 1. 2. [43]) gegen Calvin.

kann um so weniger einem Zweifel unterliegen[44]), als es in einem Relativsatze steht. Eben so wenig sollte man über die Beziehung des *συν* in Zweifel seyn, da sich mit diesem Satze eine Gedankenreihe abschließt, in welcher die angeredeten heidnischen Christen durchweg als ehemalige Heiden über ihre nunmehrige Zugehörigkeit zu der vormals nur israelitischen Gottesgemeinde verständigt werden. Wie könnte dieß mit dem 19. Verse aufgehört haben,[45]) mit welchem alles Folgende in dem unauflöslichsten Zusammenhange steht! Auf die Einverleibung der vormaligen Heiden in die von Israel herstammende Gemeinde Gottes bezieht sich also das *συν*. Daß es dann anders zu verstehen ist, als das *συν* von *συναρμολογουμένη*, kann uns nicht irren,[46]) da diese Verschiedenheit seines Gebrauchs durch die Verschiedenheit seiner Beziehung von selbst gegeben ist: denn das eine Mal erklärt es sich aus der Einheitlichkeit des Subjekts *πᾶσα οἰκοδομή*, das andere Mal aus dem durch *καί* ausgedrückten Hinzukommen des Subjekts *ὑμεῖς* zu einem andern Subjekte, von welchem das Gleiche gilt. So wenig aber die Meinung ist, daß die Epheser zu einer Gemeinde zusammengebauet worden, von welcher eben das gilt, was von jeder Einzelgemeinde; eben so wenig sagt nun der Apostel von den einzelnen Christen, daß sie das jeder für sich werden, was er vorher die Kirche im Ganzen genannt hat, nämlich Gottes Tempel.[47]) Der für diese Auffassung vorgebrachte Grund, daß sonst der Wechsel des Ausdrucks, erst *ναός*, nun *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ*, unerklärlich und vor dem letztern der Artikel oder ein Demonstrativum unerläßlich wäre, wird von selbst wegfällig, sobald man die Verschiedenheit jener beiden Bezeichnungen genauer betrachtet.

Daß *ἐν κυρίῳ* zu *ἅγιον* gehört und nicht zu *αὔξει*, und *ἐν πνεύματι* zu *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ* und nicht zu *συνοικοδομεῖσθε*, halte ich schon um deß willen für ausgemacht, weil sowohl *αὔξει* als *συνοικοδομεῖσθε* sein *ἐν ᾧ* bereits bei sich hat. Man hat es überflüssig,[48]) man hat es auch unrichtig[49]) genannt, daß die Heiligkeit des Tempels durch *ἐν κυρίῳ* näher bestimmt werde: beides, indem man die Gegensätzlichkeit, mit welcher diese nähere Bestimmung bei-

---

[44]) gegen Baumgarten-Crusius. [45]) gegen de Wette. [46]) gegen Meyer. [47]) gegen Harleß. [48]) so de Wette. [49]) so Meyer.

gegeben wird, verkannte, wie denn auch die gleiche Gegensätzlichkeit des ἐν πνεύματι geläugnet worden ist.[50]) Nachdem zuvor der Gegensatz der alttestamentlichen Gottesgemeinde gegen die außerisraelitische Völkerwelt da seinen Ausdruck gefunden hat, wo es galt, die besondere Gnade auszusagen, welche der letztern in Christo zu Theil geworden; so wird jetzt der Gegensatz des neutestamentlichen Gotteshauses gegen das alttestamentliche angedeutet, um zu sagen, wie viel größer die neutestamentliche Gnade ist, an welcher auch die Heiden Theil haben, als die alttestamentliche, von welcher sie ausgeschlossen gewesen. Auch dort hat es einen ναός gegeben und ein κατοικητήριον τοῦ θεοῦ, ein Haus des heiligen Geräthes und Dienstes und eine Stätte des Wohnens Gottes: — denn so unterscheiden sich die beiden Bezeichnungen. Aber das Heiligthum hatte keine andere Heiligkeit, als die ihm durch eine von Menschenhand vollzogene, wenn auch von dem Herrn befohlene Weihung gegeben war[51]); und Gottes Wohnen in seinem von Mose errichteten Hause beschränkte sich darauf, daß er mit irdischen Mitteln in blos sinnbildlicher Heiligkeit einen Ort für seine in die Sinne fallende Selbstoffenbarung hatte herstellen lassen.[52]) Dem neutestamentlichen Heiligthume dagegen, welches aus den Berufenen Christi erwächst, gibt der Herr selbst, der nun zu seinem Tempel gekommen ist[53]), seine Heiligkeit; und Geist, die wahre Vermittelung der Gegenwart Gottes, ist es, vermöge dessen er in seinem neutestamentlichen Hause wohnt. Man sieht nun, warum in den beiden einander gleichlaufenden Sätzen verschiedene Ausdrücke gebraucht werden, um das zu bezeichnen, was mit dem Wachsthume der Gemeinde Christi zu Stande kommt. Im ersten Satze will nur gesagt seyn, was für ein Bau in Christo ersteht, nämlich ein wahrhaftiges Heiligthum; im zweiten Satze dagegen, welcher sich auf die Bezeichnung der Leser bezieht, daß sie nun οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ seyen, will gesagt seyn, was der erstehende Bau in Bezug auf Gott ist, nämlich eine Stätte seines wahrhaftigen Wohnens. Dort erscheint die Gemeinde als die Menschheit in ihrer heiligen Vollendung, hier dagegen als die Menschheit Gottes.

---

[50]) z. B. von de Wette, Baumgarten-Crusius. [51]) vgl. Exod. 40, 9. [52]) vgl. Exod. 25, 22. [53]) Mal. 3, 1.

Offenbar ist die Absicht dieser Stelle ebensowenig, als die der vorigen, zu lehren, was es um die Kirche Christi sey, sondern der Apostel bezeugt seinen heidenchristlichen Lesern, erstlich was sie jetzt sind, zweitens, womit sie das geworden sind, und drittens, was sie jetzt werden, alles in der Weise, daß sie sehen, wie es Christus ist, welcher macht, daß sie das geworden, was sie geworden, und daß sie das werden, was sie werden. Weil Christus Eckstein des apostolischen Grundbaues ist, auf welchem sich das Gebäude erhebt, dessen Bestandtheile sie geworden sind, deshalb sind sie hiemit Genossen des Hauses Gottes geworden; und wenn sie jetzt Bestandtheile des erwachsenden Wohnhauses Gottes werden, so geschieht dieß vermöge dessen, daß die an ihnen geschehende Wirksamkeit eine in Christo beschlossene ist. In diesem Zusammenhange wird nun die Kirche Christi nach einer ganz andern Seite hin bezeichnet, als oben am Schlusse des ersten Kapitels. Dort haben wir gelesen, wie das eigenthümliche Verhältniß zu Christo die unvergleichliche Ehre der Gemeinde ausmacht, hier dagegen, daß es ihr Verhältniß zu Christo ist, welches sie zu der wahrhaftigen Gottesgemeinde macht, die sie ist und wird. Dort handelte es sich nur um das Verhältniß zu dem gegenwärtigen Christus, dem aus dem Tode erweckten und zu Gott erhöheten, hier dagegen ist dasselbe ein zwiefaches, ein geschichtliches zu dem Richtung gebenden Eckſteine des apostolischen Grundbaus, und ein stetiges zu ihm als der persönlichen Bedingung alles zur Vollendung führenden Wachsthums des Gebäudes. Denn er ist nicht nur der Anfänger der Gemeinde, nach welchem sich ihr Werden richtet, sondern auch ihr Vollender, der sie zu ihrem Ziele bringt. Und eben deshalb ist sie in ihrem Beginne schon, was sie schlüßlich zu werden bestimmt ist, ein wahrhaftiges Heiligthum und Gottes wahrhaftes Wohnhaus.

Ehe wir zusehen, ob uns hiemit Neues gelehrt ist, was wir nicht schon aus der Thatsache der Ausgießung des heiligen Geistes gelernt haben, nehmen wir zuvor noch die übrigen Stellen dieses vorzugsweise von der Kirche handelnden Briefs in Betracht. Wenn der Apostel im Zusammenhange mit der Aussage seines sonderlichen Berufs, welcher ihn berechtigt, die nachfolgende Vermahnung an die heidnische Christenheit zu richten, 3, 10 von der Kirche sagt, daß

durch sie Gottes vielgestaltige Weisheit den himmlischen Mächten jetzt kund werden wolle; so ist diese Erwähnung der Kirche dadurch veranlaßt, daß es die einheitliche Geschichte des Christenthums ist, welche die himmlischen Mächte lehrt, wie mannichfaltige Wege Gottes Weisheit kennt, dem ganzen Menschengeschlechte, der außerisraelitischen Völkerwelt von Israel aus und Israel von der bekehrten Völkerwelt aus das in Christo verwirklichte Heil zuzuwenden[54]). Und wenn er dann beim Uebergange zu der Vermahnung 4, 1 in den dieselbe schon in sich schließenden Ruf ausbricht, *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων*, so gedenkt er hier der Kirche, weil ihr einheitliches Leben die wesentliche Stätte der Offenbarung göttlicher Gnade und daher auch der lobpreisenden Verherrlichung derselben ist. Mit Unrecht, wie mir scheint, gibt man an dieser Stelle diejenige Lesart auf, welche allein zureichend beglaubigt ist, indem man sich erlaubt, *καί* zu streichen.[55]) Man hätte dieß schwerlich gethan, wenn man nicht an der Trennung von *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Anstoß genommen hätte. Aber diese Trennung hat, wenn ich recht sehe, guten Grund, indem *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* nur zu *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* gehört, nicht aber zu *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*. Denn nur gegenwärtig und auf Erden geschieht die Verherrlichung Gottes in der Kirche, in Christo aber geschieht sie ewiglich.

In der Vermahnung selbst, welche der Apostel nun folgen läßt, kommt er zweimal auf die Kirche zu sprechen, nicht nur wo er zum richtigen Verhalten in den durch das Christenthum geschaffenen Lebensbeziehungen vermahnt, sondern auch wo es sich um die Bethätigung des Christenthums in den Verhältnissen des natürlichen Lebens handelt. Vom kirchlichen Verhalten fordert er zweierlei, daß es auf Bewahrung der Einheit, und daß es auf einträchtige Förderung der Vollkommenheit der Gemeinde gerichtet sey. Wo er zum Erstern vermahnt, ist es kein Lehrsatz[56]), den er mit den Worten *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα* 4, 4 ausspricht, sondern diese Worte gehören der vermahnenden Rede an, und sagen, was die Christenheit seyn soll. Sammt der Erinnerung *καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς*

[54]) vgl. Röm. 11, 30 ff. [55]) so auch Harleß. [56]) gegen Harleß S. 344.

κλήσεως ὑμῶν wollen sie nicht mit dem Nachfolgenden, sondern mit dem Vorhergehenden verbunden seyn, wogegen Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων zum Folgenden in Beziehung steht, indem der Apostel zuerst dasjenige benennt, was für alle Christen das Selbe und Gleiche ist, ehe er von dem verschiedenen Maße ihrer Begabung sagt. Freilich sind die Christen, als was sie sich der Apostel erzeigen heißt, Ein Leib nach außen, Ein Geist nach innen. Aber er sagt doch hier nicht davon, daß sie es sind, sondern daß sie sich so erzeigen sollen.

Näher geht uns an, was von der Gemeinde im Zusammenhange der Vermahnung zu einträchtiger Förderung derselben ausgesagt ist. Der Apostel erinnert hier daran, daß es Christus ist, welcher allen besondern Beruf geordnet, und wozu er ihn geordnet hat, nämlich πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Da nämlich διακονία in diesem Zusammenhange nur der Gemeinde geltende Dienstleistung bedeuten kann,[57]) so kann εἰς ἔργον διακονίας nicht von καταρτισμὸς τῶν ἁγίων abhängen, es sey denn, daß man sich zu dem Unmöglichen entschlösse, die ἅγιοι in solche einzutheilen, welche διάκονοι, Lehrer der Kirche werden, und in solche, welche als Glieder des Leibes Christi, nämlich als gewöhnliche Gemeindeglieder, erbaut werden sollen.[58]) Aber eben so wenig kann πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων von ἔργον διακονίας und οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ abhängen[59]), da nicht nur diese Umstellung unnatürlich wäre, sondern auch den Leib Christi bauen von der Vollbereitung der Heiligen nicht so unterschieden werden kann, daß letzteres mit ersterm bezweckt seyn sollte. Ich kehre daher zu der von den Neueren fast allgemein aufgegebenen Gleichstellung des πρός und des εἰς zurück, so zwar, daß πρός den durch die Bestellung der Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten zu erreichenden Zweck angibt, εἰς dagegen die Bestimmung, für welche sie bestellt worden sind[60]): eine der Verschiedenheit dieser Präpositionen entsprechende Unterscheidung, bei welcher auch der Unterschied, daß dort der Artikel steht, hier dagegen fehlt, zu seinem

[57]) gegen Rückert, de Wette. [58]) so Olshausen. [59]) gegen Harleß, Meyer. [60]) ähnlich Baumgarten-Crusius.

Rechte kommt, indem das eine Mal die Vollbereitung der Heiligen nothwendig zu erzielender Zweck ist, während das andere Mal nur gesagt seyn will, welcher Art das Thun ist, für welches die Genannten bestellt worden sind. Aber nicht genug, daß *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων* vom Folgenden getrennt seyn will; es muß auch der Satz *μέχρι καταντήσωμεν*, statt daß man ihn insgemein von *ἔδωκεν* abhängen läßt[61]), schon um des hiefür ungeeigneten *μέχρι* willen vielmehr mit jener Angabe der Bestimmung verbunden werden, für welche die Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten bestellt worden sind. Zu Dienstleistung sind sie bestimmt, und an dem Leibe Christi haben sie thätig zu seyn, so lange dessen Vollmaß noch erst zu erreichen steht: das erstere im Gegensatze zu eigensüchtigem Schalten und Walten, das letztere im Gegensatze zur Verfolgung eigenbeliebiger Zwecke.[62])

Von dem besondern Berufe handelt nämlich der Apostel V. 11—13, nachdem er V. 7—10 von der mannigfaltigen Begabung geredet hat. Begabung hat ein jeglicher Christ empfangen — denn das *ἡμῶν* des 7. Verses auf die Lehrer zu beschränken[63]), ist eben so ungeschickt, als willkührlich —, und wenn dieselbe eine verschiedene und mannigfaltige ist, so geht diese Verschiedenheit auf Christus, den Geber der Gaben, zurück, und will so angesehen seyn, wie seine Selbsterniedrigung sie ansehen lehrt.[64]) Eben er ist es nun auch, welcher zu besonderm allgemein kirchlichen oder einzelgemeindlichen Berufe bestellt, und seine Gemeinde in allen ihren Gliedern ist es, auf deren Vollbereitung er es damit absieht. Nur für so lange, als dieselbe ihr Ziel noch nicht erreicht hat, geschieht jene besondere Berufsthätigkeit. Ihr Ziel besteht aber darin, daß alle ihre Angehörigen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes gelangen, nicht zur Einheit dieser beiden Stücke unter sich[65]), sondern zu Aller Einzelnen gleichem und selbem Glaubens- und Erkenntnißstande. Insgemein läßt man auch *εἰς ἄνδρα τέλειον*, *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*, mit *εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως* gleichlaufend, von *καταντήσωμεν* abhängen. Aber schwerlich mit Recht,

[61]) so z. B. Meyer z. d. St. [62]) vgl. Harleß S. 374. [63]) so Baumgarten-Crusius. [64]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 345. [65]) gegen Olshausen.

indem wenigstens καταντᾷν εἰς ἄνδρα τέλειον eine unerträglich harte Verbindung wäre. Auch bekommt auf diese Weise die Aussage, worauf es der Herr mit seiner Bestellung zu besonderm Berufe abgesehen hat, eine leidige Ueberfülle, welche um so lästiger wird, je weniger die bildlichen Ausdrücke ἀνὴρ τέλειος und μέτρον ἡλικίας, welche auf ein Wachsthum der Einzelnen deuten, zu dem Verbum καταντᾷν passen, welches so eben gebraucht war, den Punkt zu nennen, in welchem sich zuletzt alle Glieder der Gemeinde einheitlich zusammenfinden. Dagegen weisen jene Ausdrücke auf das nachfolgende νήπιοι, ihren gemeinschaftlichen Gegensatz, so wie dieses wieder auf das in denselben Kreis bildlicher Bezeichnungen gehörige αὐξήσωμεν. Unter diesen Umständen halte ich dafür, daß mit Εἰς ἄνδρα τέλειον eine neue Periode beginnt, womit dann freilich die weitere Abweichung von der herkömmlichen Verbindung dieser Sätze gegeben ist, daß αὐξήσωμεν nicht von ἵνα abhängt, sondern umgekehrt dieses von jenem. Aber gerade diese Abweichung vom Herkommen würde auch dann nothwendig werden, wenn es der erstern nicht bedürfte.

Offenbar ist nämlich Wachsthum in der Richtung auf Christus kein angemessener Gegensatz zum Stande der Unmündigkeit[66]), wohl aber ist ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ ein solcher, indem dieß auch einen Stand bezeichnet, nicht ein Werden, und zwar den Stand derjenigen sittlichen Vollreife, welche dem νήπιος noch fehlt. Denn während der Unmündige von jeder falschen Lehre aus der Bahn geworfen wird, ist der zur Vollreife gelangte ein Bekenner der Wahrheit, ein ἀληθεύων — denn ἀληθεύειν heißt allerdings nie etwas anderes, als wahr seyn in der Rede.[67]) Und wenn jener das Spielzeug fremder Selbstsucht ist, die ihn von der Wahrheit abbringt nach Belieben, kann dieser seine hingebende Liebe zu den Anderen mit Bezeugung der Wahrheit bethätigen. Wie aber auf diese Weise der Begriff der Unmündigkeit seinen Gegensatz vorwärts an dem ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ hat, welches nach unserer Auffassung mit dem Wachsthum zu Christo erlangt seyn will, eben so hat es ihn rückwärts an jenen Bezeichnungen Εἰς ἄνδρα τέλειον und εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος

[66]) vgl. Harleß S. 387. [67]) vgl. Meyer z. d. St.

τοῦ Χριστοῦ, welche nach unserer Auffassung Ziel und Maß benennen, bis wie weit das Wachsthum zu Christo gehen solle. Bis dahin soll es gehen, daß jeder Christ ein ganzer und fertiger Mann ist, daß er ein Maß der Vollreife hat, welches ihn dem πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ ebenmäßig macht: das Maß des letztern soll auch das seine werden. Denn es sollte sich doch wohl von selbst verstehen, daß τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ hier eben so gemeint ist, wie 1, 23, wohin der Ausdruck zurückweist.[68]) Ist vorhin der selbe und gleiche Glaubens- und Erkenntnißstand aller Glieder der Kirche als das Ziel bezeichnet worden, welches der Herr durch die Thätigkeit der von ihm zu sonderlichem Berufe Bestellten erreicht wissen will; so folgt jetzt die für jeden Christen geltende Selbstermunterung zu einem Wachsthume, bei welchem es darauf abgesehen ist, daß dasjenige Maß der Vollkommenheit, welches die Kirche zur Fülle Christi macht, auch das eines jeden ihrer Glieder sey. Das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ ist des Einzelnen, wie der Kirche Vollkommenheit. Christus aber ist es, zu welchem hin der einer solchen Vollkommenheit Entgegenwachsende sich strecken muß, wie er es ist, welcher seine Gemeinde zu einem alle Glieder fördernden Wachsthume befähigt.

Daß hier αὐξάνειν εἰς αὐτόν und αὐξάνειν ἐξ αὐτοῦ neben einander vorkommt, dieß paradox zu nennen[69]), ist ein seltsamer Einfall. Aber es genügt auch nicht, wenn man zur Abwehr dieses Einfalls nur so im Allgemeinen bemerkt, Christus sey ja für die Seinen beides, Ziel und Quell ihrer Lebensentwickelung.[70]) Man muß vielmehr unterscheiden zwischen dem auf Christus hin gerichteten Wachsthume, welches darin besteht, daß wir uns sittlich immer mehr in ihn einleben, und zwischen der von Christo ausgehenden Befähigung, daß er durch die mannigfaltigen Gaben des heiligen Geistes die Glieder seiner Kirche in den Stand setzt, fördernd auf einander zu wirken. Von dieser Befähigung handelt der 16. Vers, welcher aussagt, wie es Christus ist, welcher macht, daß der ganze Leib, sich zusammenfügend und ineinanderschickend, mittelst aller und jeder zur Darreichung des einen Glieds an das andere diensamen Berührung seiner Theile unter sich, mit einer Wirksamkeit, welche von jedem einzelnen

---

[68]) gegen Rückert, wie gegen Luther. [69]) so de Wette. [70]) so Meyer.

Bestandtheile in seinem Maße geschieht, sein, des Leibes, Wachsthum beschafft, welcher so sich selbst bauet in Liebe. Hier ist, wie man sieht, nicht mehr von den besondern gemeinkirchlichen oder einzelgemeindlichen Berufsstellungen und Berufsthätigkeiten die Rede[71]), sondern, wie im 7. Verse, von dem Antheile eines jeden einzelnen Gliedes der Gemeinde an der Vollbereitung des Ganzen. Der ganze Leib, heißt es, beschafft des Leibes Wachsthum; und Paulus schreibt τοῦ σώματος nicht blos deshalb, weil er aus der Unterbrechung durch die Zwischensätze zu dem Subjekte zurückführen will[72]), sondern vielmehr, um hervorzuheben, daß die Erbauung des Leibes Sache des ganzen Leibes und nicht derer allein ist, welchen jene besonderen Berufsthätigkeiten obliegen, daß der Leib in der Einheit seiner sämmtlichen Glieder zur Herstellung seiner selbst als eines geschlossenen Ganzen thätig ist. Alle einzelnen Bestandtheile des Leibes — denn μέρους ist sicherlich die rechte Lesart — stehen mit einander in einer Berührung, welche dazu dient, daß einer dem andern, ein jeder nach seinem Maße, das zum Wachsthume Erforderliche, somit aber das Wachsthum des Ganzen Fördernde darreiche. Die Bedeutung „Verbindungsmittel", welche man für ἀφή anzunehmen pflegt, ist weder erweislich, noch bedarf es ihrer. Aber auch „Gefühl" kann das Wort hier nicht heißen[73]), da es sich ja in diesem Zusammenhange nicht um den Empfang des Dargereichten handelt, welcher sich durch das Gefühl vermittelte, sondern um die Darreichung an den Empfangenden, welche mittelst der Berührung mit demselben geschieht. Wo sich ein Glied mit dem andern berührt, da wird ihm solcher Zusammenhang zum Mittel dienen, an dasselbe darzureichen, was ihm zum Wachsthum gereiche. Dieß ist die in Liebe, nämlich durch Bethätigung der Gemeinschaft aller Glieder unter sich, geschehende Selbsterbauung des ganzen Leibes, deren Voraussetzung der einzelnen Glieder eigenes Wachsthum zum ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ ist. Denn so ebenmäßig schließt nun mit ἐν ἀγάπῃ sowohl der Theil der Periode, welcher besagt, wohin es unser Wachsthum bringen, wozu wir mit demselben an unserm Theile gelangen sollen, als auch der andere, welcher besagt, wie uns derselbe Christus, welchem wir in

[71]) gegen Harleß S. 397. [72]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [73]) gegen Meyer.

diesem unserm Wachsthume zugewendet sind, auch zur Mitwirkung an der Selbsterbauung der ganzen Gemeinde befähigt: ein Umstand, welcher unserer Abtheilung und Verbindung der Sätze immerhin zur Empfehlung gereichen dürfte. Vor allem aber dürfte sie sich empfehlen, wenn man sieht, wie sich hiernach die Gedanken scharf abgränzen, sowohl die Gedanken der beiden vor und hinter *αὐξήσωμεν εἰς αὐτόν* befindlichen Haupttheile der Periode *Εἰς ἄνδρα τέλειον — εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ*, als auch der Gedanke dieser ganzen Periode auf der einen und der des vorhergehenden Satzes *Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν — τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* auf der andern Seite. Daß sich aber die beiden Sätze, in welche sich nun V. 11—16 zerscheidet, ohne Bindepartikel aneinanderschließen, erklärt sich aus der Lebhaftigkeit, mit welcher der Gedanke an den Zielpunkt der Kirchengeschichte, an den endlichen einen und selben Glaubens- und Erkenntnißstand aller Glieder der Kirche, zu der Aufmunterung veranlaßte, daß jeder an seinem Theile bis zu solcher Mannesreife des christlichen Lebens wachse und sich keinen Stillstand gönne, so lange sie nicht erreicht ist.

In so fern nun diese Stelle für das Verhältniß des kirchlichen Amts zur Gemeinde einerseits und zum Berufe des einzelnen Gemeindeglieds andererseits bedeutsam ist, werden wir später noch einmal auf sie zurückkommen müssen. Für jetzt entnehmen wir nur, was sie von der Kirche sagt. Und da finden wir nichts anderes, als eine Aussage ihres Bestands, welche unserm Verständnisse ihres Ursprungs vollkommen entspricht. Denn die Ausgießung des heiligen Geistes hat zu gleicher Zeit einen Anfang neuen Personlebens der Einzelnen und einen Anfang mannigfaltiger Begabung der Gesammtheit gewirkt. Mit der Theilnahme an dem Gemeinleben, welches durch die Ausgießung des Geistes hergestellt worden, ist also beides gegeben, Antheil an der Wiedergeburt zu neuem Personleben und Antheil an der Verklärung des Naturlebens für das Werk Christi. In welchem Zusammenhange beides mit einander steht, davon handelt ja eben die zuletzt besprochene Stelle. In der Person Christi hat beides seine Einheit, zu welchem hin die Richtung des christlichen Personlebens geht, und von welchem her die Begabung für das gemeinsame Werk der Christenheit kommt.

Aber auch das Verhalten des Christen in den Verhältnissen des

natürlichen Lebens sehen wir den Apostel in dem übrigen Theile dieses Briefs als eine Bethätigung des Verhältnisses zu Christo darstellen. Mit den Worten ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ leitet er 5, 21 seine Vermahnung ein, wie sich Christen in den Gemeinschaftsverhältnissen von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herrschaft und Gesinde verhalten sollen. Und vornämlich, wo es sich um das erste dieser Verhältnisse, das vorderste unter den Verhältnissen der natürlichen Lebensgemeinschaft handelt, führt er aus, wie dasselbe in Christo anzusehen ist. Die Weiber sollen sich ihren Männern unterordnen als dem Herrn, weil der Mann des Weibes Haupt ist, wie auch Christus Haupt der Gemeinde, er des Leibes Heiland. Weil das Verhältniß des Mannes zum Weibe im Gebiete des natürlichen Lebens das gleiche ist, was das Verhältniß Christi zur Gemeinde für das Leben der Wiedergeburt, drum soll das Weib dem Manne sich unterordnen. Da wird dann diese Unterordnung von selbst rechter Art seyn, eine Unterordnung unter den Herrn, oder wie es Kol. 3, 18 heißt, im Herrn, indem sie ihren Grund in der christlichen Würdigung des ehelichen Verhältnisses hat[74]). Es ist nicht nöthig, die Worte αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος zum Folgenden zu ziehen[75]). Aber ἀλλά heißt auch weder „übrigens“[76]), noch dient es zur Wiederanknüpfung, da kein fremdartiger Gedanke zwischengetreten ist[77]), oder als Folgerungspartikel, da ja hier nichts gefolgert wird[78]). Es dient vielmehr, die an die Weiber gerichtete Forderung gegen eine mögliche Einwendung aufrecht zu erhalten[79]), um deren willen der Apostel die Worte αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος angefügt hat. Sollten diese Worte besagen, daß eben dasselbe auch vom Manne im Verhältnisse zum Weibe gelte[80]), so wäre das nachdrückliche αὐτός nicht am Orte. Sollten sie aber besagen, er und kein Anderer sey des Leibes Heiland[81]), so wären sie nicht nur überflüssig, da nicht zu fürchten stand, das Weib möchte ihren Mann für den Heiland ihrer Seele halten, sondern es müßte auch statt des alsdann undeutlichen τοῦ σώματος etwa ἡμῶν stehen. In Wahrheit ist damit et-

[74]) vgl. Olshausen z. d. St. [75]) so Meyer. [76]) so Calvin. [77]) gegen Rückert, Harleß. [78]) gegen de Wette u. A. [79]) ähnlich Winer Gramm. S. 529. [80]) so z. B. Calvin. [81]) so Meyer.

was besagt, was auf dem Gebiete des natürlichen Lebens vom Manne gleichartig gelten soll, gar häufig aber hier nicht der Fall ist: man vergleiche nur V. 29! Aber auch wo der Mann seinem Weibe dieß nicht ist, bleibt dennoch jene Unterordnung für alle Dinge des natürlichen Lebens bestehen, auf welche das Weib durch die Gleichartigkeit ihres Verhältnisses zum Manne mit dem Verhältnisse der Gemeinde zu Christo angewiesen ist.

Andererseits vermahnt der Apostel die Männer zu einem Liebesverhalten gegen ihre Frauen, welches ein Abbild des Liebesverhaltens Christi gegen die Gemeinde sey, erstens indem es eben Liebe ist, zweitens indem diese Liebe eine unbeschränkte, und drittens indem ihr Absehen ein sittliches ist. Denn diese drei Forderungen soll sich der Leser aus dem entnehmen, was der Apostel von Christi Verhalten gegen die Gemeinde sagt[82]). Er stellt aber zunächst nicht das stetige Liebesverhalten Christi gegen die vorhandene Gemeinde zum Vorbilde auf, sondern, wie 5, 2, seine Liebeserweisung gegen die noch nicht vorhandene, daß er sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen. Ob hier ἁγιάζειν nur diejenige Heiligung bedeutet, welche in der Befreiung von der Sündenschuld besteht[83]), oder alles umfaßt, was zu geschehen hat, um die Gemeinde aus der Welt zu besondern und in Gemeinschaft mit Gott zu setzen, diese Frage entscheidet sich nach der Beantwortung der andern, ob ἵνα παραστήσῃ mit καθαρίσας zusammengehört oder davon unabhängig neben ἵνα ἁγιάσῃ steht. Wäre das Letztere der Fall, so wüßte ich nicht, warum es in dem zweiten Absichtssatze τὴν ἐκκλησίαν heißt und nicht αὐτήν. Wohl aber begreift sich dieß, wenn τὴν ἐκκλησίαν am Schlusse des langen von καθαρίσας bis ἔνδοξον reichenden Satzes als Objekt nicht blos zu παραστήσῃ, sondern auch zu καθαρίσας steht. Dann ist nicht die Reinigung durch das Wasserbad die Hauptsache, sondern die Absicht, mit welcher dieselbe geschehen ist; und eben deshalb, um den Absichtssatz mit dem Satze, von welchem er abhängt, auf das engste zusammenzuschließen und in ihn einzufügen, hat der Apostel das Objekt beider, τὴν ἐκκλησίαν, an das Ende gestellt.

Nun erklärt sich auch, warum die Reinigung durch das Wasser-

---

[82]) vgl. Harleß S. 503. [83]) so namentlich Harleß S. 502.

bad überhaupt erwähnt, und warum sie als eine Reinigung ἐν ῥήματι bezeichnet wird. Denn ἐν ῥήματι mit ἁγιάσῃ zu verbinden[84]), geht schon deshalb nicht an, weil das Evangelium, welches man dann unter ῥῆμα versteht, nur durch ein näher bestimmtes ῥῆμα, wie Röm. 8, 17, bezeichnet werden könnte, nicht durch das artikellose. Καθαρίζειν ἐν ῥήματι heißt mit einem Worte reinigen, so daß im Worte καθαρίσθητι die reinigende Kraft liegt[85]). Das Mittel aber, durch welches das Wort, des Reinigenden ausgesprochener Wille, die Reinigung vollbringt, ist das Wasserbad. Nicht blos verheißungsweise geschieht solche Reinigung[86]), sondern wirklich; aber es ist eine Reinigung der Gemeinde, wie sie durch ein Wort, durch den ausgesprochenen Willen Christi geschehen kann, eine Gnadenwirkung an ihr, welche ihr Verhältniß zu Gott neu macht, nicht aber ihr Verhalten zu ihm umwandelt. Es wird aber auch der Taufe und es wird derselben gerade so nur deshalb erwähnt, um zu sagen, worauf es mit diesem Anfange des Thuns Christi an der Gemeinde abgesehen sey. Heilig und fehllos soll sie am Ende seyn, in mangelfreier Herrlichkeit und Schöne will er, er selbst sich selbst, sie hinstellen. Wenn wir aber sagen, dieß solle das Ende seyn, auf das es Christus bei jenem Anfange seines Thuns absieht, so ist unsere Meinung nicht, daß unter jenem παριστάνειν eine Handlung Christi bei seiner Offenbarung in Herrlichkeit zu verstehen sey[87]), sondern daß es ein stetiges Thun Christi bezeichne, welches ein solches Ziel herbeiführt. Von selbst erhellt nun, was hiemit den Männern für ihr Verhalten gegen ihre Frauen gesagt ist. Die Reinigung der Gemeinde durch das Wasserbad ist keine Anspielung auf das Bad der Braut vor dem Hochzeitstage[88]), welches ja doch wahrlich nicht des Bräutigams Sache ist; wohl aber entspricht die Aneignung der Gemeinde durch die Taufe der Ehelichung des Weibes durch den Mann, als welche eine sittliche Weihe auf dem Gebiete des natürlichen Lebens und der Anfang einer sittlichen Förderung des Weibes seyn soll. Beides zusammen macht das Gegenbild jenes ἁγιάζειν aus, welches bei der Gemeinde die Selbstdargabe Christi für sie zu seiner Voraussetzung

---

[84]) so z. B. Rückert, Meyer. [85]) vgl. Matth. 8, 3. [86]) gegen Harleß. [87]) so Meyer. [88]) so de Wette, Meyer u. A.

hat, und sich in einer durch die Taufe eingeleiteten, mit der Taufe beginnenden Wirkung Christi auf sie vollbringt. Eine entsprechende sittliche Wirkung des Mannes auf das Weib soll mit der Ehelichung anheben, deren Voraussetzung seine liebevolle Hingabe an das Weib ist.

Nachdem der Apostel bisher beschrieben hat, welches das rechte Verhalten des Mannes gegen das Weib sey, zeigt er nun, wie naturgemäß ein solches Verhalten sey, wie so ganz es der Natur des ehelichen Verhältnisses entspreche[89]). Die Worte ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα leiten dazu über. Denn daß diese Worte nicht eine neue Vergleichung des ehelichen Verhältnisses bringen[90]), durch welche veranschaulicht würde, welch ein Verhalten des Mannes gegen das Weib sich gezieme, sondern vielmehr eine Begründung der bisherigen Forderung durch Hinweisung auf die Natur des ehelichen Verhältnisses, daß also ὡς nicht „wie", sondern „als" zu übersetzen ist: das erhellt aus dem Folgenden, welches nur ausführt, daß das Weib in der That des Mannes eigener Leib, sein eigen Fleisch und Bein ist; wornach sich ein Liebesverhalten, wie das vorher geforderte, eben so von selbst versteht, wie das Liebesverhalten Christi gegen die Gemeinde mit ihrem gleichartigen Verhältnisse zu ihm unmittelbar gegeben ist. Sich selbst liebt ja nur, sagt der Apostel, wer sein Weib liebt; und er schließt hieran mit γάρ einen Satz, welcher nur dazu dient, bemerklich zu machen, wie selbstverständlich es hiernach sey, daß einer sein Weib lieb hat, indem ja doch Jedermann sein eigen Fleisch Gegenstand seiner Fürsorge und Pflege seyn läßt.

Mit dieser Hinweisung auf die Pflege, die Jedermann sich selbst, das heißt, seinem Leibe angedeihen läßt, verbindet der Apostel eine Hinweisung auf die Pflege, welche Christus der Gemeinde zuwendet. Nicht sagt er, daß die Gattenliebe und Christi Liebesverhalten gegen die Gemeinde eben so natürlich sey, wie die Pflege des eigenen Fleisches[91]), sondern daß des Mannes Liebesverhalten gegen das Weib so selbstverständlich sey, wie die Pflege, welche der Mensch seinem eigenen Fleische oder auch Christus seiner Gemeinde angedeihen

---

[89]) vgl. Harleß S. 505. [90]) gegen Rückert, Baumgarten-Crusius. [91]) gegen Olshausen.

läßt[92]): dieß beides, was sich auf dem Gebiete des natürlichen und des geistlichen Lebens gegenseitig entspricht, stellt er zusammen dem Gatten als Vorbild hin zur Nachachtung. Daß der Mensch seinem Fleische Fürsorge zuwendet, hat seinen Grund darin, daß es sein eigenes Fleisch ist; und daß Christus seine Gemeinde hegt und pflegt, hat seinen Grund darin, daß sie eben so mit ihm eins ist, wie die eigene leibliche Natur mit dem, welchem sie eignet. Christus thut solches an der Gemeinde, weil wir seines Leibes Glieder, von seinem Fleische und von seinem Gebeine sind. Denn ohne irgend zureichenden Grund hat man die Worte ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ gestrichen[93]), deren Fehlen in einigen Handschriften und Uebersetzungen um so erklärlicher ist, je leichter es befremden konnte, ein solches Verhältniß mit so sinnlichem Ausdrucke bezeichnet zu finden. Verbleiben sie im Texte, so ist um so offenbarer, daß hier das Verhältniß Christi zur Gemeinde nicht mehr als Verhältniß des Hauptes zum Leibe, sondern als Verhältniß des Ich zu seinem Leibe gefaßt seyn will. Die Gemeinde ist ihm, was dem Menschen sein eigen Fleisch, nämlich das, was er an sich hat, sich darin ein Daseyn und eine Erscheinung in der Welt zu geben.

Daß Christus unsere leibliche Natur angenommen hat[94]), oder daß er uns im Abendmahle seine verklärte leibliche Natur mittheilt[95]), das Eine kommt hier so wenig in Betracht als das Andere. Denn bei Mann und Weib ist zwar die Zusammengehörigkeit eine leibliche, bei Christo und der Gemeinde dagegen handelt es sich um das geistliche Gegenbild dieses Verhältnisses des natürlichen Lebens. Dort ist die Hinweisung auf den Schöpfungsbericht eigentlich gemeint, dem zufolge aus des Mannes Leibe genommen worden ist, was nun des Mannes Weib zu ihrem Leibe hatte. Hier dagegen will jene Hinweisung neutestamentlich übersetzt und so verstanden seyn, daß damit die Herkunft der Gemeinde aus Christo bezeichnet ist. Da handelt es sich dann aber nicht um die Leiblichkeit des Lebens, weder Christi noch der Gemeinde, sondern um das Leben der Wiedergeburt gegen-

---

[92]) gegen Baumgarten-Crusius. [93]) vgl. Harleß z. d. St. [94]) so zuerst Chrysostomus. [95]) so zuletzt Harleß u. Olshausen z. d. St. u. Kahnis d. Lehre v. Abendm. S. 142 ff.

über dem der Schöpfung. Das neue Leben, welches wir aus Christo haben, macht uns zu seiner Gemeinde, und vermöge dieser Herkunft unsers neuen Lebens aus ihm stehen wir in einer Gemeinschaft mit ihm, welche der Gemeinschaft des Weibes mit dem Manne gegenbildlich entspricht. In der geschlechtlichen Gemeinschaft, welche auf der leiblichen Zusammengehörigkeit beruht, wie dieselbe durch die Schöpfung des Weibes aus dem Manne bestimmt ist, wird das Weib leiblich eins mit dem Manne, daß dieser an ihr seinen eigenen Leib hat. In unserer Gemeinschaft mit Christo, welche auf der Herkunft unsers neuen Lebens aus ihm beruht, sind wir geistlich eins mit ihm, so daß wir für ihn sind, was der Leib für den Menschen, dessen Leib er ist. Wenn es also heißt, daß Christus der Gemeinde erzeigt, was der Mensch seinem eigenen Fleische, so umfaßt dieses ἐκτρέφειν καὶ θάλπειν alles, wodurch Christus den neuen Menschen pflegt und fördert.

Die unmittelbare Anschließung von Gen. 2, 24 an die Aussage unsers Verhältnisses zu Christo hat einige Ausleger dazu verleitet, was da von dem Manne gesagt ist, unmittelbar von Christo, unter dem Weibe seine Gemeinde, unter Vater und Mutter seine himmlische Herrlichkeit zu verstehen, sey es daß sie dabei an die Menschwerdung Christi dachten[96]), oder an seine Selbstmittheilung im Abendmahle[97]), oder endlich an seine Wiederkunft[98]). Aber wenn man dann ἀντὶ τούτου auf das zunächst Vorhergehende bezieht, so entsteht die Ungehörigkeit, daß dasjenige, wofür das Vorhergehende den Grund abgeben soll, mit Worten ausgedrückt ist, welche von der Eingehung geschlechtlicher Gemeinschaft handeln, während die Grundangabe selbst, wenn auch theilweise mit Worten, welche von dem Verhältnisse des Weibes zum Manne hergenommen sind, so doch ausdrücklich das Verhältniß der Gemeinde zu Christo aussagt. Andererseits ist freilich die Vergleichung von Eph. 6, 2 nicht geeignet, die Unmittelbarkeit, mit welcher hier das alttestamentliche Wort angeschlossen wird, begreiflich zu machen, indem an jener Stelle der Apostel das alttestamentliche Gebot ohne irgend welche Störung des

---

[96]) so z. B. Grotius, Bengel. [97]) so Olshausen z. d. St. u. Kahnis a. a. O. [98]) so Meyer z. d. St.

Zusammenhangs zu seinem eigenen Worte machen konnte[99]). Ich glaube, die Schwierigkeit ist nur eine scheinbare, und sie verschwindet, sobald man den 32. Vers mit dem 31. näher verbindet, als zu geschehen pflegt, und die trennende Interpunktion dazwischen tilgt. Die Worte τὸ μυστήριον τοῦτο meinen die alttestamentliche Stelle selbst, welche der Apostel eben deshalb nicht erst einleitet, sondern unmittelbar eintreten läßt, weil er sie in die Worte τὸ μυστήριον τοῦτο zusammenzufassen und so zum Subjekt eines Satzes zu machen vorhat. Daß, wie die Stelle besagt, die eheliche Gemeinschaft um deß willen die innigste von allen Gemeinschaften ist, weil das Weib aus dem Manne herkommt, dieß den Heiden fremd gewesene Geheimniß ist groß. Es ist ein höchst bedeutungsvolles Geheimniß der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung, eine wichtigste Offenbarung des göttlichen Rathschlusses auf diesem Gebiete. Aber der Apostel sagt jetzt davon, insofern es in der Wiedergeburt der Welt sein höheres Gegenbild an dem Verhältnisse Christi und der Gemeinde hat, jedoch ohne damit auszuschließen, daß es auch die Ehegatten für ihr durch die Schöpfung geordnetes Verhältniß sich gelten lassen sollen.

Wir haben nun alle Stellen des Briefs an die Epheser erörtert, in welchen der Kirche ausdrücklich gedacht ist. Fassen wir zusammen, was wir von ihr ausgesagt gefunden haben! Ihrem stetigen und sich immer gleichen Wesen nach ist ihr der über Alles erhöhete Christus, was das Haupt dem Leibe, und ist sie Christo, was die Fülle dem, deß Fülle sie ist. Er beherrscht sie nicht, ohne mit ihr einheitlich verbunden zu seyn, und sie ist ihm Verwirklichung seines Vollbestands, während er es ist, welcher Alles zu seinem Vollbestande bringt. Ja sie ist ihm, was der Leib dem, dessen Leib er ist, nämlich das, worin er sich sein Daseyn und seine Erscheinung in der Welt gibt. Gotte aber ist sie die Stätte seiner wesenhaften Gegenwart in der Welt und der vollkommenen Offenbarung seiner Weisheit. Insofern sie aber das, was sie ist, geworden ist, fortwährend wird und schlüßlich vollkommen werden soll, verhält sie sich zu Christo einerseits als zu dem Eckstein der Grundlage ihres Baues, andererseits als zu der wirksam bestimmenden Bedingung ihres Wachsthums.

---

[99]) gegen de Wette.

Von eben dem Christus, welcher in der Vergangenheit ihr ermöglichender und Richtung gebender Anfang ist, geht fortwährend aus, was ihren Fortgang zum Endziele wirkt. Er fördert sie einestheils durch die Bestellung einzelner ihrer Glieder zu gemeinkirchlicher oder einzelgemeindlicher Berufsthätigkeit, anderntheils durch mannigfaltige Begabung aller ihrer Glieder für ihre Selbstbethätigung an einander. Für alle aber besteht dasselbe Ziel, sey es ihrer fördernden Thätigkeit, sey es der dadurch gewirkten Förderung, nämlich dasselbe Ziel, welches der Kirche überhaupt zu erreichen gesetzt ist, Vollkommenheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi. Wenn die Kirche in allen ihren Gliedern dahin gediehen ist, dann hat Christus die Absicht an ihr erreicht, mit welcher er sie durch die Taufe zu der vor Gott und im Gewissen von Sünde reinen Menschheit gemacht und aus der Welt entnommen und sich angeeignet hat.

Hiernach ist die Kirche, wenn es sich um ihre Wesensbezeichnung handelt, weder das Gemeinwesen eines gewissen sichtbaren Regiments[100]) noch die sichtbare Gemeinschaft der Getauften[101]), sondern die Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams oder andererseits des Geistes Jesu Christi, als welcher diesen Glaubensstand des Personlebens, aber zugleich auch dessen Bethätigung und dadurch ein Gemeinwesen desselben wirkt. Sie ist also, was sie wesentlich ist, nämlich Gemeinschaft des Glaubens Christi und der Begabung für dessen Erzeigung, zunächst unsichtbarer Weise, und versichtbart sich erst durch die Bethätigung dessen, was sie ist[102]); welche Bethätigung aber derselbe Christus durch seinen Geist wirkt, dessen Werk der sich darin erzeigende Glaubensgehorsam ist. Daß es sich mit der Kirche so verhält, hat uns schon die Thatsache der Ausgießung des heiligen Geistes gelehrt. Entgegen jenen beiden Aussagen, welche das Wesen der Kirche in die Sichtbarkeit einer regimentlichen Körperschaft[103]) oder der empfangenen Taufe setzen, wissen wir von dort her, daß es der an sich unsichtbare Vorgang der Geistesausgießung gewesen ist, mit welchem die Gemeinde sofort vorhanden war, ehe das Taufen der

[100]) Möhler Symbolik 5. Aufl. S. 336. [101]) Ebrard christl. Dogm. II. S. 394; Delitzsch vier Bücher v. d. Kirche S. 35; Münchmeyer d. Dogma v. d. sichtb. u. unsichtb. Kirche S. 176. [102]) vgl. Höfling Grundzüge ev. luth. Kirchenverfassg. S. 8. [103]) vgl. auch Hirscher d. christl. Moral 5. Aufl. I. S. 409.

durch ihre Selbstbethätigung Bekehrten begann, und daß es die gesammte Jüngerschaar gewesen ist, und nicht blos die Zwölfzahl der Apostel, über welche der heilige Geist ausgegossen worden, wie denn auch die sichtbare Erweisung seiner wirksamen Gegenwart zunächst die gleiche war bei Allen, und dann erst die besondere apostolische Berufsthätigkeit hervortrat. Von eben dort her wissen wir ferner, daß die Wirkung jenes Vorgangs darin bestanden hat, die Jünger in ihrem Personleben des in Christo vollbrachten Heilswerks gewiß und in ihrem Naturleben zur Bethätigung dieser ihrer Glaubensgewißheit fähig zu machen, so daß also Gemeinschaft des nach diesen beiden Beziehungen wirksamen Geistes das Wesen der Kirche ausmacht. Vermöge der erstern Wirkung des Geistes Christi stehen alle an Christum Glaubenden in einer innerlichen Gemeinschaft, vermöge der andern kommt es zu einem sichtbaren Gemeinwesen dieser Gemeinschaft. Aber auch in der letztern Beziehung findet zunächst Gleichheit der Einzelnen Statt, so fern ihnen allen der Geist zu Theil wird, welcher, wenn auch verschiedenartig, befähigt, und erst auf Grund dieser Gleichheit tritt der Unterschied hervor zwischen der gemeindlichen Berufsstellung und dem Berufe aller Christen an einander. Auch dieß haben wir, wie oben bemerkt worden, bereits in der Thatsache der Ausgießung des heiligen Geistes gefunden. Endlich daß ein Gemeinwesen, welches durch diese Thatsache hergestellt worden, zu Gotte und Christo in dem Verhältnisse steht, welches wir im Briefe an die Epheser ausgesagt gefunden haben, versteht sich von selbst. Und nicht minder ist von selbst klar, daß einem solchen Gemeinwesen die Einzelnen in dem Maße angehören, als ihr Leben, und zwar vor allem ihr Personleben, von dem Geiste bestimmt wird, dessen Gemeinschaft dasselbe ist. Mit dieser Voraussetzung redet der Apostel, wenn er die Christenheit einheitlich als die Gemeinde bezeichnet, welche Gottes Wohnhaus und Christi Leib ist. Man darf ihn also auch, wenn er von der Taufe sagt, Christus habe die Gemeinde durch sie gereinigt, nicht so mißverstehen, als sey es der sichtbare Vorgang der Taufe, welcher die Gemeinde herstellt, sondern er besagt damit nur, daß die gemeindliche Einheit derer, welche sich die Taufe das seyn lassen, was sie ihnen nach Christi Willen seyn soll, an der Taufe ihre ein für alle Mal vorhandene Reinigung besitzt.

Es wird nun kaum mehr nöthig seyn, auch die außerhalb des Briefs an die Epheser vorkommenden Aussagen über die Kirche zu untersuchen. Sie bieten uns nichts Neues, weder wo die Gemeinde als Christi Leib, er als ihr Haupt benannt und darnach ihr Verhältniß zu diesem ihrem Haupte näher bestimmt wird[104]), noch wo ein christliches Gemeinwesen tragende Säule und fester Sitz der Wahrheit[105]) oder Gottes Tempel und Wohnstätte des Geistes Gottes heißt[106]). Denn daß von der einzelnen Gemeinde gilt, was von der Gemeinde überhaupt, bedarf nicht erst der Verständigung. Eben so versteht sich von selbst, daß es Einzelgemeinden oder einzelne Gemeindeglieder geben kann, welche dem Wesen der Gemeinde schlecht entsprechen, weil sie sich in ihrem Verhalten nicht durch den Geist Christi bestimmen lassen. Oder es kann geschehen, daß einer, welcher auf Christo, dem einigen Grunde des Kirchenbaues, zu bauen gewillt ist, Holz, Heu und Stoppel statt Goldes, Silbers und edler Steine aufführt. So wenig nämlich 1 Kor. 3, 11 Χριστὸς Ἰησοῦς die Lehre von Christo ist, sondern er selbst als der persönliche Anfang der Gemeinde; eben so wenig hat man unter jenen Bestandtheilen des auf diesem Grunde aufgeführten Baues verschiednerlei sittliche Früchte[107]) oder verschiednerlei Lehren[108]) zu verstehen, sondern persönliche Glieder der jeweiligen Gemeinden, welche Werth haben als solche oder nicht. Ob sie ihn haben oder nicht, bestimmt sich nicht nach ihrer frühern Beschaffenheit, in welcher der Bauende sie vorgefunden, sondern um das handelt es sich, was er aus ihnen gemacht, als was er sie der Gemeinde eingefügt hat. Der Werth seines Werks wird offenbar werden, wenn der Tag der Offenbarung Christi anbricht, in dessen verzehrendem Feuer nicht besteht, was nicht feuerbeständig ist. Denn in Feuer offenbart sich dieser Tag der Zukunft, nämlich in dem Feuer der Prüfung, welche über die Gemeinde kommt, ehe Christus erscheint. Es ist das die Art dieses Tags, wie das Präsens ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται besagt[109]). Da verliert dann, wer untaugliche Bestand-

---

[104]) Kol. 1, 18. 24; 2, 19. [105]) 1 Tim. 3, 15; vgl. Wiesinger z. d. St. [106]) z. B. 1 Kor. 3, 16. [107]) gegen Billroth u. Olshausen z. d. St. [108]) gegen Rückert, de Wette, Meyer, Osiander z. d. St. [109]) gegen Osiander.

theile in den Bau der Gemeinde eingefügt hat, den Gewinn seiner Arbeit, weil sie sich als eine erfolglose herausstellt; und er selbst, wenn er auch nicht um sein Heil kommt, weil er doch auf dem rechten Grunde hat bauen wollen, büßt doch für sein verschuldetes Ungeschick durch die Gefahr, welche er läuft, an dem Werke irre zu werden, wenn er seinen Antheil an demselben zu nichte werden sieht. Kann dieß aber einzelnen Gemeindegliedern widerfahren, so nicht minder ganzen Gemeinden [110a]).

Doch von dem allem ist nicht nöthig eigens zu handeln, da es sich bei einer Gemeinde Gottes, welche der Geist Jesu Christi, aber inner der angebornen menschlichen Natur besitzt, ganz von selbst versteht. Finden sich in der Christenheit der Ungläubigen und Unwürdigen viele, so muß man sich durch diese Thatsache nur nicht verleiten lassen, hiernach die Wesensbezeichnung der Kirche abzuändern [110b]). Sie gehören dem Gemeinwesen des heiligen Geistes an, ohne daß dieses aufhört, das Gemeinwesen des christlichen Glaubensgehorsams zu seyn; und ihr Verhalten widerstreitet dem heiligen Geiste, ohne daß damit ihr Verhältniß zur christlichen Kirche aufhört. Es wäre verkehrt, was es um die Kirche ist, um ihretwillen so zu benennen, daß nur das Verhältniß zu Christo und nicht zugleich auch das entsprechende Verhalten gegen ihn zum Wesen der Kirche gehörte. Man hat aber auch keinen Schein des Anlasses hiezu, da die irdisch natürliche Seite dieses Gemeinwesens von selber mit sich bringt, daß alle Abstufungen des Verhaltens gegen den heiligen Geist in ihm möglich sind und wirklich werden.

Denn dieß ist eben vermöge der Thatsache der Geistesausgießung, welche den im Fleische verbleibenden Jüngern widerfahren ist, die gegenwärtige Gestalt des heiligen Gemeinwesens, daß Tod und Sünde nicht aus ihm ausgeschlossen, sondern nur dem Walten des Geistes Jesu Christi unterstellt sind. Oder, was dasselbe besagt, die Kirche ist das Reich Gottes, aber in seiner für die Zeit zwischen Jesu Auffahrt und Wiederkunft verordneten Gestalt. Keine andere Verhältnißbestimmung der Begriffe Kirche und Reich Gottes verträgt

---

[110a]) vgl. Apokal. 2, 5. [110b]) gegen Münchmeyer d. Dogma v. d. sichtb. und unsichtb. Kirche S. 114.

sich mit der Schrift, am wenigsten die, daß die Kirche die Sphäre der Wirksamkeit des heiligen Geistes, das Reich Gottes aber das fertige Resultat derselben wäre, jene die sichtbare Gemeinschaft der Getauften, dieses die jetzt noch ohne sichtbare Gemeinschaft vorhandene Anzahl der Bekehrten[111]). Um die Bezeichnung Reich Gottes rein und klar zu fassen, wie dieselbe in der neutestamentlichen Schrift gebraucht wird, müssen wir vor allem diejenigen Stellen ausscheiden, welche von Gottes oder Christi Königthum handeln, da βασιλεία beides seyn kann, Königreich und Königthum. Wenn es heißt, der Menschensohn werde kommen ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ[112]), nämlich als König[113]), oder seine βασιλεία, nämlich sein Königthum, nach welchem Pilatus gefragt hat, sey nicht von dieser Welt[114]), so gehört das nicht hieher[115]). An den Stellen, welche für unsere Frage in Betracht kommen, ist βασιλεία Königreich oder von Einem Willen einheitlich beherrschtes Gemeinwesen[116]). Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν, welcher letztere Ausdruck im Gegensatze zu allem Gemeinwesen des irdisch natürlichen Lebens gebraucht wird, heißt das Gemeinwesen, in welchem der göttliche Gnadenwille entweder sich verwirklicht oder schlüßlich verwirklicht ist.

Denn man hat nun wieder zu unterscheiden, ob das Gottesreich als Gegenstand der auf das Ende der Dinge zielenden Verheißung oder als bereits gegenwärtiges gemeint ist. Im erstern Falle ist es das Gemeinwesen des schlüßlich verwirklichten Gnadenwillens Gottes, in welchem Alles ohne Einschränkung von dem Willen Gottes bestimmt wird und sich bestimmen läßt. So, wenn das Einkommen in das Reich Gottes, der Mitbesitz desselben von dem jetztzeitigen Verhalten des Menschen abhängig gemacht, oder auch, wo die Nähe desselben verkündigt wird. Denn in diesem Sinne bleibt es im Kommen begriffen, auch nachdem Christus erschienen ist und bis er als König wiedererscheinen wird. Dagegen als das Gemeinwesen, in welchem sich der Gnadenwille Gottes verwirklicht, ist es schon gegen-

---

[111]) Ebrard christl. Dogm. II. S. 388—9. [112]) Matth. 16, 28. [113]) vgl. z. B. Meyer z. d. St. [114]) Joh. 18, 36. [115]) gegen Schmid bibl. Theol. des N. T. I. S. 327 ff. [116]) vgl. Tholuck ausführl. Auslegg. der Bergpredigt Christi 3. Aufl. S. 82.

wärtig vorhanden, und zwar nicht erst seit der Erscheinung Christi, sondern auch vor derselben und seit der Bestellung Israel's zum Volke Gottes. Wie denn Jesus die ihres Antheils an der schlüßlichen Offenbarung des Himmelreichs verlustig gehenden Juden, im Gegensatze zu den ihrer theilhaft werdenden Heiden, die Söhne, die Angehörigen des Reichs nennt[117]), nicht ironischer Weise, weil sie sich dafür hielten[118]), noch auch insofern es ihnen zunächst bestimmt war[119]), sondern insofern sie dem Gemeinwesen wirklich angehörten, in welchem sich Gottes Gnadenrath verwirklichte. Schon diese Stelle allein würde hinreichen, um zu beweisen, daß ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ keineswegs die jetzt noch ohne sichtbare Gemeinschaft vorhandene Zahl der wahrhaft Bekehrten ist.

Insofern aber mit der Erscheinung Christi die Erfüllung der Verheißung begonnen hat, ist nun auch das Reich Gottes nicht nur näher gekommen, sondern im Gegensatze zu dem vorbildlichen Wesen des alten Testaments verwirklicht es sich jetzt in Wahrheit. Daher nennt Jesus das heilige Gemeinwesen, welches mit ihm anhebt, das himmlische Reich im Gegensatze zu dem, was bis jetzt gewesen. In diesem Sinne ist dasselbe vordem nicht gewesen, sondern wer ihm angehört, wird größer seyn als Johannes der Täufer[120]). Ἐντὸς ὑμῶν, ruft der Herr den Pharisäern zu, welche ihn fragen, wann das Reich Gottes kommt, ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ[121]). Er sagt damit nicht, auch nicht mit einem Doppelsinne[122]), daß es inwendig in ihnen, den Pharisäern, daß es in der innern Welt des Geistes[123]) seine Stätte habe, sondern daß es unter ihnen bereits gegenwärtig ist[124]). Es wird aber da nicht bleiben, sondern von Israel genommen und in die heidnische Welt hineingestellt werden[125]), was ja doch nicht von der ohne sichtbare Gemeinschaft vorhandenen Anzahl der Wiedergeborenen, sondern von dem Gemeinwesen des sich verwirklichenden göttlichen Gnadenwillens gesagt seyn kann. Dieses Gemeinwesen ist aber die Kirche Christi, nachdem der Herr aufgefahren ist und die Schaar seiner

---

[117]) Matth. 8, 12. [118]) Fritzsche z. d. St. [119]) Meyer z. d. St. [120]) Matth. 11, 11. [121]) Luc. 17, 21. [122]) gegen Stier d. Reden des Herrn Jesu III. S. 359. [123]) gegen Olshausen z. d. St. [124]) vgl. z. B. Meyer, de Wette z. d. St. [125]) Matth. 21, 43.

Gläubigen durch Ausgießung seines Geistes über sie zu seiner Gemeinde gemacht hat, und die Gleichnisse, in welchen er die Gestalt und Geschichte des Reiches Gottes vorhergezeichnet hat, sind also allerdings unbesehens, und nicht blos mittelbar, von der christlichen Kirche zu verstehen[126]). Sie ist die Saat, welche auf dem Acker der Welt aufgeht, der Waizen Gottes mit untermengtem Unkraute des Teufels. Sie ist der Senfbaum, welcher aus kleinstem Saamen erwächst, und der in stetig zunehmender Durchsäuerung begriffene Teig. Sie ist das Netz voll guter und schlechter Fische, deren Sonderung so lange anstehen muß, als der Fang dauert. Kurz, es gibt keine andere Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden zwischen Jesu Auffahrt und Wiederkunft, als in Gestalt der christlichen Kirche.

Wie aber das Reich Gottes in diesem Sinne von der christlichen Kirche nicht verschieden ist, so ist denn auch das erstere, wie die letztere auf die Erde beschränkt, und hat keine anderen Angehörigen, als im Fleische lebende. Denn von einer im Himmel verklärten Kirche[127]) ist auch Hebr. 12, 23 keine Rede, sondern die auf Erden befindliche Gemeinde Gottes und sie allein[128]) ist es, welche dort *πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* genannt wird. Denn auf Erden befindet sich, von wem es heißt, daß sein Name im Himmel angeschrieben sey[129]). Daß aber dort auch die Geister vollendeter Gerechten genannt sind, berechtigt eben so wenig, von einer Kirche im Himmel zu reden, als die Erwähnung der Engel dazu berechtigt, auch sie in diese Kirche zu befassen. Der Apostel vergleicht die Lage der neutestamentlich Berufenen mit der Lage der Israeliten am Sinai, so zwar, daß jeder Zug seiner Beschreibung der Ersteren seine Veranlassung in der Beschaffenheit der Letzteren hat. Zuerst wird dem, was die Israeliten damals vor sich sahen, dem, wenn auch nicht mit Namen, so doch bezeichneten[130]) Berge Sinai mit seinen die Sinne erschreckenden Naturerscheinungen der Berg Zion als die Stätte der erfüllten Verheißung und die himmlische Stadt Gottes und die Menge der Engel gegenübergestellt, alles, um zu

---

[126]) gegen Ebrard a. a. O. S. 391. [127]) Tholuck z. Hebr. 12, 23. S. 405. [128]) gegen Ebrard z. d. St. [129]) vgl. Luc. 10, 20. [130]) gegen de Wette z. d. St.

sagen, daß es sich jetzt darum handle, an der himmlischen Vollendung der Dinge Theil zu haben, welche in so fern jetzt schon den Christen eignet, als ihr Leben mit Christo in Gott verborgen [131]) und die Stadt ihrer Heimath im Himmel [132]) ist. Sodann aber stellt der Apostel auch dem, was ein Israelite um sich her sah, dasjenige gegenüber, was einem Christen damit gegenwärtig ist, daß er an dem neutestamentlichen Wesen Theil hat. Da ist auch eine עֲצֶרֶת und ein קָהָל — denn diesen Bezeichnungen der gottesdienstlich und der staatlich geordneten Gemeinde entsprechen die demnach zusammengehörigen Bezeichnungen *πανήγυρις* und *ἐκκλησία* —, aber es ist eine Gemeinde von lauter Erstgebornen und also Vollberechtigten, und zwar sind dieselben nicht von den שֹׁטְרִים in ein irdisches Stammverzeichniß eingetragen, sondern als die Vollberechtigten im Himmel angeschrieben. Der שֹׁפֵט aber, welcher ihnen das Besitzrecht sichert und den Besitz zuwendet, ist Gott, der Herr aller Dinge, und daß er des Besitzes nicht auf dem Wege verlustig gehen läßt, beweist die Schaar der schon ans Ziel ihres Wegs gebrachten vollendeten Gerechten [133]). Endlich ist hier auch ein Mittler der Gemeinschaft mit Gott, aber einer neuen, welche nicht wie jene ist, kein Mose, sondern Jesus, nicht der Gesetzgeber, sondern der Heiland, und auch ein Blut der Besprengung für den Zweck der Zuwendung dieser Gottesgemeinschaft, und zwar ein solches, dessen Ruf um Vergebung der Sünde Abel's Ruf um Rache übertönt. Dieß alles ist dem gegenwärtig, welchen das jetzt erschallende Wort Gottes berufen hat, und muß ihn billig bestimmen, diesem Worte im Glauben gehorsam zu seyn. Aber das alles nun in den Begriff der Kirche einzuschließen, hat man, wie hiernach wohl von selbst erhellt, weder Grund noch Recht. Eine andere Stelle gibt es aber nicht, welche die vollendeten Gerechten zur Kirche Christi zu zählen schiene. Und was das Reich Gottes anlangt, so begreife ich vollends nicht, wie man aus den Stellen Marc. 9, 47; 10, 15. 23; Akt. 14, 22, wo es sich wie Joh. 3, 5 und anderwärts um das Einkommen in dasselbe handelt, oder durch Vergleichung von Luc. 23, 42, wo von Jesu königlicher Wieder-

[131]) Kol. 3, 3. [132]) Phil. 3, 20. [133]) so gegen Bleek z. d. St. S. 937.

kunft die Rede ist, entnehmen zu können meint, daß auch die vollendeten Entschlafenen dazu gerechnet werden[134]).

Wir können also nach allem dem dabei bleiben, daß die christliche Kirche die für den Zweck der Selbstbethätigung Christi in der Welt durch seinen Geist geeinigte und befähigte, aber in der angebornen menschlichen Natur lebende Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams ist.

Daß für diese Aussage auch die alttestamentliche Schrift Zeugniß gibt, sey zur Vermeidung von Wiederholungen nur andeutungsweise nachgewiesen! Wir kennen nämlich bereits die alttestamentliche Weissagung von einer Ausgießung des Geistes Jehova's, mit welcher die Erfüllung der heiligen Geschichte eintreten werde. Eben so kennen wir bereits das Verhältniß des Gesetzes, insonderheit der Beschneidung, zur Verheißung und zum Glauben. Jene Geistesausgießung ist die wesentlich neutestamentliche Umschaffung der Gemeinde Gottes, aber eine Umschaffung, nicht eine Erschaffung derselben. Abgesehen von ihr ist die neutestamentliche Gottesgemeinde Fortsetzung der alttestamentlichen, und wird also das gleiche Wesen beider aufgezeigt werden können. Und in der That gilt auch von der alttestamentlichen Gottesgemeinde, daß es keine Wesensbezeichnung derselben wäre, wenn man sie die Gemeinde der Beschnittenen nennete, wie wir nicht zulassen konnten, daß Gemeinde der Getauften Wesensbezeichnung der christlichen Kirche seyn sollte. Der Anfang der alttestamentlichen Gemeinde ist nicht das Gebot der Beschneidung, sondern die Berufung und der Glaubensgehorsam Abram's, so wie andererseits nicht die sinaitische Gesetzgebung, sondern die Erlösung aus Ägypten. Das Volk Jehova's zu sein, ist der wesentliche Ruhm der alttestamentlichen Gemeinde, so wie andererseits ihr wesentlicher Unterschied von der neutestamentlichen. Das Volk Jehova's hat ihn zu seinem Gotte, aber auch er hat an ihm sein Volk, wie die Kirche das Gemeinwesen des heiligen Geistes, aber auch des christlichen Glaubensgehorsams ist. Weil aber dort die Gottesgemeinde ein Volk ist, so bleibt ihr Verhältniß zu Gott nicht ohne Gesetz, und so erst, im Gegensatze zur neutestamentlichen Gemeinde, ist sie die Gemeinde des

[134]) gegen Ebrard christl. Dogm. II. S. 389.

Gesetzes, während sie, wo es sich um ihre Einheit mit der neutestamentlichen handelt, gleich dieser das irdische Gemeinwesen des Heils nach jenen beiden Seiten ist, nicht nur insofern hier das heilschaffende Thun Gottes, sondern auch insofern hier das entsprechende Verhalten menschlicher Seits Statt findet. Auch im äußersten Verfalle bleibt Israel עֶבֶד יְהוָה.

Doch wir haben oben nur das Wesen der Kirche ausgesagt, abgesehen von der nähern Bestimmtheit ihrer Gegenwart. Nur so kam sie in Betracht, wie sie eben das ist, wozu Christus seine Jüngerschaar durch die Ausgießung des heiligen Geistes gemacht hat. Aber die Heilsgegenwart, in welcher wir stehen, hat nicht bloß den Vorgang der Geistesausgießung, sondern auch die übrigen in unserm sechsten Lehrstücke ausgesagten Thatsachen zu ihrer Voraussetzung, und es handelt sich daher in dem siebenten Lehrstücke nicht mehr um die christliche Kirche überhaupt, von welcher, wie sich gezeigt hat, hier nicht erst gelehrt zu werden braucht, was es um sie sey, sondern um die nach Israel's Verstockung in der Völkerwelt befindliche und der heiligen Schrift auch neuen Testaments unterstellte Gemeinde Jesu Christi. Nicht nur das Daseyn, sondern auch diese nähere Bestimmtheit der Kirche ist demnach vorausgesetzt, wo unsere Beschreibung der Heilsgegenwart anhebt, so daß es nun gilt, die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, und zwar zunächst die Bethätigung derselben von Seiten Gottes, unter jener Voraussetzung zu beschreiben. Diese Beschreibung ist aber dann nichts anderes, als die Aussage der Art und Weise, wie sich die in Jesu Christo ein für alle Mal vorhandene Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in der Heilsgegenwart kirchlich vermittelt. Denn kirchlich zu seyn, ist das Eigenthümliche unserer gegenwärtigen Gottesgemeinschaft, und was dieß heißt, sagt nun eben das siebente Lehrstück aus, zuerst in Bezug auf die göttliche, und dann in Bezug auf unsere Bethätigung derselben.

Der Gegensatz zwischen dem Geiste Jesu Christi, welcher die Kirche zur Kirche macht, und der angeborenen menschlichen Natur, in welcher sie dieß ist, bringt es mit sich, daß die durch den Geist Jesu Christi gewirkte Selbstbethätigung der Kirche an den Einzelnen Bethätigung der in Christo Jesu persönlich vermittelten und darum vollkommenen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, aber daß sie

mit irdisch natürlichen Mitteln geschehende Bethätigung derselben ist. Hiefür das Zeugniß der Schrift beizubringen, ist unnöthig, wenn nur bewiesen wird, daß die Schrift von den einzelnen Selbstbethätigungen der Kirche, welche unser Lehrstück nennt, dasselbe lehrt, was wir von ihnen sagen, und daß sie keine andere Selbstbethätigung der Kirche oder Christi nennt außer jenen.

Das kirchliche Wort Gottes.

Die vorderste Selbstbethätigung der Kirche ist die durch das Wort ihrer Selbstbezeugung. Daß es Gottes Selbstbezeugung im Worte ist, durch welche der Glaubensgehorsam gewirkt wird, und daß Glaubensgehorsam gegen dieses Wort das Verhalten des sündigen Menschen ist, zu welchem ihn Gott bestimmen will, diese Aussage hat ihren Ort gleich beim Beginne der erlösenden Selbstbethätigung Gottes gehabt[135]). Jetzt handelt es sich um die wesentliche Eigenthümlichkeit der gegenwärtigen Selbstbezeugung Gottes, welche eben darin besteht, daß dieselbe durch den Dienst der Kirche geschieht, oder mit anderen Worten, daß sie Selbstbezeugung Christi durch seinen in der Kirche waltenden Geist ist. Wir sind also weder in dem Falle, an diesem Orte gleich den älteren lutherischen Dogmatikern von dem Worte Gottes überhaupt, dann aber vorzugsweise von der heiligen Schrift[136]) zu handeln, sondern haben es lediglich mit dem durch die christliche Kirche verkündigten Worte Gottes[137]) zu thun; noch begegnet es uns, das Wort Gottes aus der Zahl der christlichen Gnadenmittel ausschließen zu müssen, wie die reformirten Dogmatiker thun, welche an dieser Stelle schlechterdings nichts mehr von ihm zu sagen wissen, was sie nicht anderwärts schon gesagt hätten[138]).

Daß die christliche Kirche die für den Zweck der Selbstbethätigung Christi geschaffene, aber in der angeborenen Natur lebende Gottesgemeinde, und daß die Gegenwart derselben eine Zwischenzeit zwischen Anfang und Ende der in Jesu Christo vermittelten Geschichte ist, haben wir im sechsten Lehrstücke ausgesagt. Jetzt entnehmen wir hieraus für die Gegenwart, in welcher wir stehen, daß es für die Dauer derselben lediglich die Selbstbezeugung der Kirche

---

[135]) erste Hälfte S. 508 ff. [136]) so auch Martensen christl. Dogm. S. 451 ff. [137]) vgl. Form. conc. II. 56 u. 57. [138]) so auch Ebrard christl. Dogm. II. S. 572. 580; anders aber S. 371—2.

ist, welche dasjenige Verhalten wirkt, vermöge dessen wir an der in Christo vorhandenen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit für unser persönliches Verhältniß zu Gott Theil haben. Die Selbstbezeugung der Kirche ist aber das, was sie heißt, und wirkt das, was wir sagen, nur in dem Maße, als sie selbst durch die heilige Schrift gewirkt ist, welche der Kirche für diese gegenwärtige Zeit gegeben worden, um sie von ihrem Anfange zu ihrem Ziele überzuleiten. Nur in diesem Maße ist sie eben Selbstbezeugung der sich immer gleichen Kirche, und nicht blos einer jeweiligen oder örtlichen Verwirklichung derselben. Daß auch die Schrift selbst neben der Selbstbezeugung der Kirche den Glauben zu wirken vorhanden sey, wird man deshalb nicht sagen können, weil es doch immer die von der Kirche übersetzte oder doch überlieferte und erklärte Schrift, also die Schrift in Gestalt einer Selbstbezeugung der Kirche ist, durch welche in dem Einzelnen der Glaube gewirkt wird. Insofern sie aber für gemeinkirchlichen oder auch einzelgemeindlichen Beruf befähigt, kommt sie nicht hier, sondern erst bei dem letzten Satze dieses Lehrstücks in Betracht. Es ist also nicht die Schrift abgesehen von der Selbstbezeugung der Kirche, noch auch die Selbstbezeugung der Kirche abgesehen von der Schrift, sondern die durch die Schrift gewirkte Selbstbezeugung der Kirche ist es, wodurch in der Heilsgegenwart dasjenige Verhalten gewirkt wird, welches der in Christo vorhandenen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit für das persönliche Verhältniß zu Gott theilhaft werden und seyn läßt.

Den Schriftbeweis für diese Aussage haben wir in der Weise zu führen, daß wir aufzeigen, wie nach der Schrift derjenige Glaubensgehorsam, welcher nicht zur Fortführung der Heilsgeschichte, sondern zur Betheiligung an dem jeweiligen Ergebnisse derselben dient, durch eine Selbstbezeugung gewirkt wird, welche nicht selbst ein Bestandtheil der Heilsgeschichte ist, sondern die heilsgeschichtliche Selbstbezeugung Gottes zu ihrer maßgebenden Voraussetzung hat. Nachdem den sündig gewordenen Erstgeschaffenen der nunmehrige Wille Gottes durch seine unmittelbare Selbstbezeugung kund gegeben worden, hat Abel sein gottgefälliges Opfer gebracht, dessen Voraussetzung seine Kenntniß dieser göttlichen Selbstbezeugung ist, ohne daß die biblische Erzählung von einer ihm zu Theil gewordenen Wieder-

holung derselben sagt: nur überliefert muß er eine Kunde derselben von denen erhalten haben, welchen sie zu Theil geworden war. Daß Noah über das bevorstehende Gericht Offenbarung erhalten hat, wird berichtet; aber wenn ihm die Seinen in die Arche der Rettung folgen, so wird nur vorausgesetzt, daß sie seiner Verkündigung Glauben geschenkt haben. Der Glaubensgehorsam Abram's ist durch unmittelbare Offenbarung Gottes gewirkt, aber dann wird der Altar, welchen er erbaut, den Namen dieses Gottes daselbst anzurufen, die Stätte seiner Verkündigung des ihm geoffenbarten Gnadenraths. Eben so ist Mose unmittelbar berufen, aber sein Volk vernimmt durch ihn, was der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's jetzt thun will, um die Verheißung zu erfüllen, deren überlieferte Kunde die Gemüther dafür bereitet haben muß. Und was dieses jetzige Geschlecht an Gnadenwundern seines Gottes erlebt, das soll den Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden, um den Glaubensgehorsam in ihnen zu wirken, welcher dieß Volk von allen anderen Völkern unterscheiden soll [139]). Er kann von ihnen gefordert werden, weil die Offenbarung Gottes ihnen überliefert, die einmal geschehene ihnen gegenwärtig und nahe, in ihrem Munde und ihrem Herzen ist [140]).

Diese Gegenwart der einst geschehenen Gottesoffenbarung in dem Munde, der sie überliefert, und in dem Herzen, das sie aufnimmt, wirkte fortwährend Glaubensgehorsam auch in solcher Zeit, in welcher es an unmittelbar von Gott gewirkter Erkenntniß gänzlich gebrach [141]). Und als nachmals der Propheten viele wurden, da hat doch ihren Glauben die sonderliche Offenbarung, welche ihnen zu Theil ward, nicht erst hervorgebracht, sondern bereits vorgefunden; und eben so setzte ihre Glauben fordernde Verkündigung bei dem Volke, an welches sie erging, eine Kenntniß der grundlegenden und vormaligen Thaten und Kundgebungen Gottes voraus, welche ihnen das Recht gab, den bisherigen und vorhandenen, und nicht blos den ihnen selbst widersagenden Unglauben zu strafen. Daher war auch das Volk nicht nur auf die Propheten, die jedesmaligen Mittler der neuen Kundgebungen Gottes, sondern nicht minder auf die Priester-

[139]) Exod. 13, 8 ff. [140]) Deut. 30, 11 ff. [141]) 1 Sam. 3, 1.

schaft angewiesen, bei welcher es sollte Unterweisung in göttlichen Dingen erholen können[142]). Aber schlechthin abhängig war das Volk weder von den Priestern, wie sie gerade waren, noch von den Propheten, welche das zu seyn versicherten, indem es durch seine Kenntniß der Heilsgeschichte, in so weit ihm dieselbe durch schriftliche oder mündliche Ueberlieferung gesichert blieb, in den Stand gesetzt war, Irrthum von Wahrheit zu unterscheiden. So konnte es geschehen, daß auch im Zehnstämmereiche, wo der öffentliche Dienst Jehova's zum Bilderdienst entartet war, und unter der Herrschaft einer Isebel ihrer siebentausend im Glaubensgehorsame des Gottes Israel's blieben, von welchen Elia nicht wußte[143]); und die Mißfrömmigkeit derer, welche bei dem Bildgotte Dan's und Bethel's schwuren, statt bei dem Gotte, welcher auf Zion thront, und nach Beersheba oder Gilgal wallfahrteten[144]), statt ihr Angesicht nach Jerusalem zu kehren, wiewohl sie mit allem dem den Gott Israel's zu ehren meinten[145]), achtet der Prophet durch die öffentliche Herrschaft dieser Gottesdienstweise keineswegs entschuldigt. Wie viel aber gebrach, wenn die Ueberlieferung allein den Zusammenhang mit der grundlegenden Vergangenheit erhielt und das Schriftdenkmal der letztern in Vergessenheit gerieth, das sieht man am besten aus der mächtigen Wirkung, welche unter Josia mit der Wiederauffindung der Schrift Mose's verbunden war[146]); und ein Beispiel, wie die Schrift dazu anweist, die Gegenwart in das Licht der heilsgeschichtlichen Vergangenheit zu stellen, haben wir an dem Gemeindegebete jenes von Esra und Nehemia geleiteten Laubhüttenfests[147]).

Die neutestamentliche Geschichte beginnt mit neuen Offenbarungen, was jetzt geschehen wird oder was jetzt vorhanden ist. Aber sie fordern einen Glauben, welcher den Glauben an die von der Schrift bezeugten Thaten und Kundgebungen Gottes voraussetzt, sowohl bei Zacharias und Maria und den Hirten Bethlehem's, welche Engelworte vernahmen, als bei Symeon, welchen der Geist Gottes innerlich lehrt, was es um das Kind Jesus ist. Und wenn Johannes

---

[142]) Mal. 2, 7. [143]) 1 Kön. 19, 18. [144]) Amos 9, 14 vgl. mit 4, 4 und 5, 5. [145]) gegen Baur z. d. Stellen. [146]) 2 Kön. 22, 11 ff. [147]) Neh. 9, 1 ff.

vom Geiste Gottes berufen und gelehrt wird, daß es ihm zukomme, seine Zeitgenossen zu dem Bringer des Himmelreichs hinzuweisen, so setzt diese Geisteswirkung voraus, daß er sich die Verheißung der Schrift von der Zukunft Gottes und seines Christ im Glauben angeeignet hat. Ja auch die Heiligkeit Jesu selbst entfaltet sich nicht anders, als im Glauben an das Wort der heiligen Schrift; und es ist eben so falsch, zu sagen, er hätte dieses Wortes nicht bedurft[148]), als es übel gethan ist, zu läugnen, daß seine Heiligkeit die Gestalt des Glaubens gehabt hat[149]). Seine Jünger aber sind nicht an ihn gläubig geworden, ohne in ihm die Erfüllung des Gotteswillens zu erkennen, welcher als Schriftinhalt ihres Glaubens Gegenstand war[150]), wiewohl es freilich eines wahrhaftigen Glaubensgehorsams gegen den geoffenbarten Gotteswillen bedurfte, um sich nicht durch den anscheinenden Widerspruch zwischen Erfüllung und Verheißung irren zu lassen[151]). An dem Verständnisse dieses Widerspruchs lernten sie, bis die Thatsache der Geistesausgießung ihren hoffenden Glauben mit seiner abschließenden Vollendung belohnte. Von da an war es ihre Verkündigung derjenigen heilsgeschichtlichen Thatsachen, deren Zeugen sie gewesen, wodurch der Glaubensgehorsam, selbst in solchem Falle, wie der des Cornelius war[152]), gewirkt wurde. Und wenn Saulus nicht durch sie, sondern durch des verklärten Jesus sinnlich wahrnehmbare Selbstoffenbarung zum Glauben gebracht worden ist, so hatte dieß in einer so einzigen und unvergleichbaren Bestimmung desselben seinen Grund, daß man Unrecht thut, um dieses Falls willen für die Zeit der jetzigen Heilsgegenwart, zu deren grundlegenden Voraussetzungen eben auch diese Bekehrung des Saulus gehört, das kirchlich überlieferte Wort nur das regelmäßige, und nicht das schlechthin nothwendige Mittel der glaubenwirkenden Erleuchtung zu nennen[153]).

Ob derjenige, welcher das Wort übermittelt, in einem sonderlichen Berufe steht oder nicht, trägt für die Heilswirksamkeit desselben nichts aus. Nicht beamtete und nicht beauftragte Glieder der Gemeinde von Jerusalem haben das Wort Christi über die Gränzen Palästina's

---

[148]) Schweizer d. Glaubenslehre d. ev. ref. K. II. S. 573. [149]) Jocham Moraltheologie I. S. 403. [150]) vgl. Joh. 1, 46. [151]) Joh. 1, 47. [152]) s. Akt. 10, 3. ff. [153]) s. Schweizer a. a. O. S. 575.

getragen[154]); jener Philippus, welcher zuerst außerhalb des jüdischen Volks den Glauben Christi ausbreitete, hatte kein Lehramt[155]); und daß Apollos durch das nichtbeamtete Ehepaar Aquila und Prisca zur Erkenntniß des neutestamentlichen Heils gebracht worden[156]), hinderte den Paulus nicht, die Heilsamkeit seines Zeugnisses in Korinth anzuerkennen[157]). Andererseits achtete derselbe Apostel die Wirksamkeit des Wortes nicht für aufgehoben durch unheiligen Sinn seiner Verkündiger. Denn er war es in Rom zufrieden, daß nur Christus gepredigt wurde, wenn auch von Manchen aus unheiliger Selbstsucht, statt aus Liebe zu Christus[158]). Nur freilich war es nicht Verkündigung eines antipaulinischen Christenthums, an welcher er seine Freude hatte[159]), sondern antipaulinische Verkündigung des Christenthums[160]), indem sich nämlich, einige wenige ausgenommen[161]), die jüdischen Christen, welche während seiner Gefangenschaft in Rom Christum daselbst verkündigten, nicht nur von ihm fern hielten, sondern auch eine um so größere Thätigkeit entfalteten, als sie dadurch seinen Einfluß zu beschränken gedachten: nicht weil sie ein anderes Evangelium brachten, als er, sondern weil sie mit Verdruß die von der Muttergemeinde ausgehende Wirksamkeit durch sein von ihr unabhängiges Wirken geschmälert sahen. Dagegen was diejenigen verkündigten, welche eine von dem Glauben Christi gesonderte Gesetzbeobachtung forderten, das nennt Paulus kein Evangelium, sondern ein Widerspiel desselben[162]); und eine Schriftgelehrsamkeit, welche sich mit einem für die Frömmigkeit unfruchtbaren Wissen breit macht, ist ihm eitles Geschwätz[163]), und nicht Gottes Wort.

Es ist also Lehre in der Kirche aufgekommen, welche nicht den heilsamen Glauben zu wirken, sondern das Haus Gottes zu verderben geeignet war. Woran sollte man sie erkennen, da die rechte Lehre weder an amtliche Stellung gebunden, noch mit unheiligem Sinne der Lehrenden unverträglich war, und selbst die Weissagungen geprüft seyn wollten?[164]) Bei den galatischen Gemeinden begnügt

---

[154]) Akt. 11, 19. [155]) Akt. 8, 4 ff. [156]) Akt. 18, 26. [157]) 1 Kor. 3, 6. [158]) Phil. 1, 15 ff. [159]) gegen de Wette z. d. Stelle. [160]) vgl. Wiesinger z. d. St. [161]) Kol. 4, 11; vgl. Meyer z. d. St. [162]) Gal. 1, 6 ff.; 5, 4. [163]) 1 Tim. 1, 6 ff. [164]) 1 Thess. 5, 21.

sich Paulus nicht damit, den Widerspruch zwischen der ihnen aufgedrängten Lehre mit seinem Evangelium oder die apostolische Berechtigung seines Lehrens aufzuzeigen, sondern er überführt sie, in welchem Widerstreite die an sie gestellte Forderung mit den neutestamentlichen Thatsachen und mit der alttestamentlichen Schrift stehe. Eben so zeigt er den colossischen Christen, daß jene angebliche Frömmigkeit, unter deren Joch man sie fangen wolle, nicht aus dem Zusammenhange mit Christo hervorgehe, sondern etwas besonderes, und eben hiedurch verurtheilt sey[165]). Den Timotheus aber, welcher eine Neigung hatte, sich in jene unfruchtbare Schriftgelehrsamkeit zu verlieren, heißt er in dem bleiben, was er gelernt habe, indem er wisse, von wem er es gelernt habe, und weil er die heilige Schrift kenne von Kindheit auf[166]). Timotheus wird die heilsame Lehre nicht hintanstellen hinter ein leeres Wissen, wenn er im Zusammenhange bleibt mit seiner eigenen Vergangenheit, in welcher er den Apostel, an dem er doch nicht irre geworden, und die heilige Schrift zu Lehrern gehabt hat. Endlich jenen Widerchristen gegenüber, welche die spätere Zeit brachte, hat Johannes diejenige Lehre benannt, an welcher man erkennen soll, wer ein Christ ist und wer nicht, wer aus Gott ist und wer nicht[167]). Wer in Jesu den im Fleische erschienenen, von der Schrift verheißenen Heiland erkennt, der ist es; wer nicht, der ist es nicht. Auf die Schrift weist diese Unterscheidung in so fern hin, als die Bezeichnung ὁ Χριστός eine Zusammenfassung ihrer Verheißungen ist. Alles in allem genommen, ist es die alttestamentliche Schrift und die neutestamentliche Heilsgeschichte, jene, wie sie an dieser ihre Erfüllung hat, und diese, wie sie von den Aposteln bezeugt ist, was in den Stand setzen soll, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden. Nachdem nun auch die neutestamentliche Heilsgeschichte an der neutestamentlichen Schrift ihr entsprechendes Denkmal erhalten hat, werden wir mit Einem Worte sagen dürfen, daß die Selbstbezeugung der jeweiligen Kirche in dem Maße Wort Gottes und Christi, oder, was eben so viel sagt, Selbstbezeugung der immer gleichen Kirche ist, als sie durch die Schrift gewirkt und also schriftgemäß ist. In

---

[165]) Kol. 2, 8. 19. [166]) 2 Tim. 1, 13; 3, 14—15; vgl. zur letztern Stelle erste Hälfte S. 572. [167]) 1 Joh. 2, 22; 4, 1 ff.; 2 Joh. 7.

demselben Maße ist sie also auch geeignet, den Glaubensgehorsam zu wirken, welcher des gegenwärtigen Heilsbestands für das Personleben des Einzelnen theilhaft macht. Denn dieses Wort Gottes, von welchem wir sagen, das durch die Schrift, also durch ein Werk des heiligen Geistes gewirkte, hat den heiligen Geist in sich, als welcher in demselben der Kirche stetig einwohnt. Die Schrift ist das ein für alle Mal vorhandene Werk des heiligen Geistes und Wort Gottes für die Kirche, und das durch die Schrift gewirkte Wort der Kirche, welches in ihr lebt, um durch sie zu ergehen, ist die stetige Selbstbezeugung des heiligen Geistes[168]).

Als Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams bethätigt sich also die Kirche durch eine Selbstbezeugung, welche das Verhalten des christlichen Glaubensgehorsams wirkt. Als Gemeinde des in Christo verwirklichten Verhältnisses der Menschheit zu Gott bethätigt sie sich durch ein Handeln, welches Aufnahme in die Gemeinschaft dieses Verhältnisses oder Uebung dieser Gemeinschaft ist, jenes in der Taufe, dieses im Mahle des Herrn[169]).

Die Taufe.

Selbstbezeugung des Glaubens durch das Wort geschieht, sobald der Glaube vorhanden ist. Aber erst, nachdem der Anfang eines heilsgeschichtlichen Gemeinwesens gesetzt ist, geschieht Aufnahme in dasselbe. Der Berufung Abram's zum Ahnherrn der Gemeinde Gottes folgte die Anordnung der Beschneidung. Nachdem er bereits einen Sohn hatte, welcher aber nicht der Erbe seiner Verheißung wurde, und ehe er den Sohn zeugte, welcher dazu bestimmt war, es zu seyn, erhielt er durch göttliche Offenbarung die Weisung, an sich selbst und allem Männlichen seines Hauses die Beschneidung zu vollziehen, als welche forthin ein Zeichen des besondern Verhältnisses seyn solle, das zwischen Gott und dem Geschlechte Abram's bestehe. Daß Abram die Beschneidung vollzogen habe, ohne die sinnbildliche Bedeutung derselben zu verstehen[170]), kann man nicht sagen. Ihr Zusammenhang mit der ihm gewordenen Verheißung war in der That unverkennbar. Denn da hier eine Gemeinde des Heils in Gestalt der Familie und des Volks hergestellt werden sollte, so wurde durch diese

[168]) vgl. Schmid d. Dogm. der ev. luth. K. S. 397 ff. [169]) vgl. Kliefoth acht BB. v. d. Kirche I. S. 167. [170]) Ebrard d. christl. Dogm. II. S. 581.

Reinigung des Leibes, in so fern er der Fortpflanzung dient, die Fortpflanzung selbst gereinigt, durch welche die Volksgemeinde des Heils erwuchs. Nicht daß sie an sich eine Reinigung der Fortpflanzung gewesen wäre: sie war es aber als Vollzug des göttlichen Befehls, welcher hinwieder nicht willkührlich irgend etwas, sondern die wirklich entsprechende Handlung anordnete. Die Bestimmung dieser Familie, dieses Volks, das Gemeinwesen der Heilsgeschichte zu seyn, versinnbildlichte sich in der von Gott verordneten Beschnittenheit, und der Wille der Familie, des Volks, dieß zu seyn, versinnbildlichte sich in der Handlung des Beschneidens. Nur alles Männliche wurde so gereinigt, weil die Zeugung es war, durch welche das Geschlecht des Heils sich selbstthätig fortpflanzte. An dieser Selbstfortpflanzung desselben konnte Niemand Theil haben, ohne beschnitten zu seyn, so daß also die Beschneidung allerdings ein Initiationsritus war, wenn gleich die Geburt selbst schon zum Gliede der Familie Abraham's, Isaak's und Jakob's oder des israelitischen Volks machte[171]). Es war überhaupt bei der Beschneidung nicht sowohl um den Einzelnen zu thun, ihn zum Mitgliede der Heilsgemeinde zu machen, als vielmehr um das Geschlecht Abraham's im Ganzen, daß seine Selbsterzeugung eine durch Gottes Befehl geheiligte und seiner Bestimmung entsprechende sey. Daher ist auch die Beschneidung an allem Männlichen des Hauses Abraham's vollzogen worden, auch an Ismael, welcher nicht dazu verordnet war, dem Geschlechte der Verheißung anzugehören. Vor allem mußte das ganze Geschlecht dieses Zeichen tragen, mochten auch nachmals Einzelne von der Gemeinschaft desselben ausgeschieden und seiner Bestimmung untheilhaftig werden. Doch geschah solche Ausscheidung nur, bis das Haus Jakob's hergestellt war, welches zum Volke Gottes erwachsen sollte; und geschah bis dahin nur, um augenfällig zu zeigen, daß die Betheiligung am Heilsbesitze einzig auf Gottes Rathschlusse beruhe.

Was hat man nicht alles von der Beschneidung gesagt! sie sei ein Sinnbild, ein Unterpfand, eine Besiegelung, eine Pflicht, ein Bekenntniß, ein Wahrzeichen[172]). Statt ihre Bedeutung so zu zer-

---

[171]) gegen Delitzsch d. Genesis I. S. 378. [172]) Ebrard a. a. O.

splittern, sagen wir mit einem Worte, sie ist die Bedingung, an deren Einhaltung Gott die heilsgeschichtliche Bestimmung der leiblichen Nachkommenschaft Abraham's geknüpft hat — denn sie ist der Anfang des Gesetzes —, ist aber eben deshalb auch das Zeichen, welches derselben ihre heilsgeschichtliche Bestimmung versichtbart — denn sie ist die Folge der Verheißung. Die Verheißung Gottes und Abram's Glaubensgehorsam ist ihrer Anordnung vorausgegangen, zum Zeichen, daß die Gemeinde Gottes nicht nothwendig Volk Gottes seyn muß. Aber der heilsgeschichtliche Beruf des Volkes Gottes ist und bleibt an die Beschneidung gebunden. Andererseits bleibt Israel, wozu es berufen worden, ob es auch zeitweilig an Ohren und Herzen unbeschnitten ist, so lange es die leibliche Beschneidung in ihrem Zusammenhange mit der heilsgeschichtlichen Bestimmung, für welche dieselbe angeordnet worden, sein oberstes Gesetz bleiben läßt. Sie gilt also vor allem dem ganzen Volke, welches zur Stätte der Heilsgeschichte und zum Träger des heilsgeschichtlichen Berufs erkoren ist, und dann erst und deshalb gilt sie dem Einzelnen, welcher durch Geburt oder durch Knechtschaft oder durch freiwilligen Zutritt ein Angehöriger dieses Volks wird. Nicht während die Beschneidung sichtbar und äußerlich an dem Einzelnen vollzogen wird, tritt Gott in unsichtbarem Akte mit ihm in Bund und gibt ihm Antheil an den alttestamentlichen Gnadengütern [173]), sondern die Beschneidung ist selbst die Aufnahme in die Gemeinschaft des ein für alle Mal gegebenen heilsgeschichtlichen Berufs und die Zueignung der mit demselben gesetzten Gnadengüter, vollzogen nach Gottes einmal für immer gegebenen Anordnung nicht von dem einzelnen Gläubigen, sondern von dem Volke Gottes und von dem Einzelnen als dessen Gliede. Sie selbst und nicht ein begleitender unsichtbarer Vorgang machte des Gnadenverhältnisses theilhaft, in welchem Israel zu Gott stand, und der Bethätigungen desselben, welche die Heilsgeschichte bildeten.

So war es denn auch das Volk der Beschneidung, an welches, als nun die Zeit der Erfüllung vorhanden war, der Bußruf des Johannes und seine Forderung erging, zur Bereitung auf die nahe Offenbarung des Himmelreichs sich mit Wasser taufen zu lassen. Für

---

[173]) Ebrard a. a. O.

das Geschlecht, welches die Erfüllung der Verheißung erleben sollte, kam zur Beschneidung die Taufe hinzu. Wer nach dem Gesetze beschnitten war, sollte darum nicht meinen, daß er sofort auch an der schlüßlichen Heilsverwirklichung Theil haben werde. Seinen Glauben an die von je ergangene Verheißung, so wie an das jetzt ergehende Wort Gottes, daß dem jetztlebenden Geschlechte die Erfüllung derselben bevorstehe, und die Erkenntniß seiner Sünde, welche ihn unwerth mache, an der bevorstehenden Heilsoffenbarung Theil zu haben, mußte er dadurch thatsächlich beweisen, daß er sich der hiefür geordneten sinnbildlichen Handlung untergab. Weil dieselbe von Gott geordnet war, so ertheilte sie dem, welcher sich ihr mit solcher Gesinnung untergab, diejenige Sündenvergebung, welche er begehrte, diejenige nämlich, in Folge deren er hoffen durfte, daß ihm der Tag Jehova's ein Tag des Heils und nicht des Gerichts seyn werde[174]). Sie war nicht ein bloßes Sinnbild einer bloßen Forderung[175]), sondern antwortete auf die Erfüllung einer Forderung, nicht blos eine Taufe zur Bekehrung[176]), sondern gereichte zur Sündenvergebung[177]); woran nicht irre machen darf, daß Johannes sagt, *βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*, indem er damit nicht besagt, wozu seine Taufe dem gereiche, welcher sie empfängt, sondern was zu wirken, er als Täufer bestellt sey. Sie ist endlich nicht blos eine des Johannes Bußpredigt und Zeugniß begleitende sinnbildliche Handlung[178]), sondern diente als verkörpertes Wort dazu, einem jeden, welcher seiner Predigt und seinem Zeugnisse auch in Buße und Glauben gehorsamte, die Würdigkeit für die Theilnahme am Himmelreich zuzusprechen. Das Ueberströmen mit Wasser war die entsprechende Versinnbildlichung dieser Zuerkennung. Im Unterschiede von der Beschneidung, welche eine wirkliche Reinigung des Leibes war, aber nur des Leibes, insofern er der Zeugung dient, weil nur in Bezug auf den volksmäßigen Bestand der Gemeinde Gottes, war die Ueberströmung mit Wasser nur ein Sinnbild leiblicher Reinigung, nicht wie bei den gesetzlichen Waschungen, welche eine leibliche Reinheit herstellen, sondern wie bei den Besprengungen,

---

[174]) vgl. erste Hälfte S. 532. [175]) Ebrard a. a. O. S. 583. [176]) ebenders. S. 584. [177]) Marc. 1, 4; Luc. 3, 3; vgl. Akt. 2, 38. [178]) Höfling d. Sakr. der Taufe I. S. 27.

welche eine Reinigung nur vorstellen sollten; dafür aber beschaffte sie eine Reinheit des ganzen Menschen, welche ihm für seine Person und für sein persönliches Verhältniß zu Gott zu Theil ward. Denn die Handlung selbst war es, welche den, an welchem sie vollzogen wurde, vorausgesetzt daß er sie mit der entsprechenden Gesinnung begehrte, in ein anderes Verhältniß zur bevorstehenden Heilsoffenbarung versetzte, als in welchem er zuvor gestanden. Durch sie selbst, weil sie Vollzug eines göttlichen Willens war, wurde er dessen vergewissert, daß ihm der Tag Jehova's ein Tag des Heils seyn werde, wenn er anders in der Sinnesweise verblieb, mit welchem er sie begehrt hatte; und wenn ihn von da an Gott im Gewissen durch seinen Geist dessen versicherte, so schloß sich dieses innerliche Zeugniß an die Taufe an, welche er durch die Hand des Gottgesandten leiblich empfangen hatte. Die johanneische Taufe war also in Wahrheit eine leiblich geschehende Sündenvergebung, was die Beschneidung nicht war, aber eine Sündenvergebung nur in Bezug auf die erst bevorstehende Offenbarung des Himmelreichs. Und eben deshalb, weil die Erfüllung der Verheißung noch erst bevorstand, war sie nur eine Sündenvergebung, keine Herstellung einer Gemeinschaft des neutestamentlichen Heils noch Zueignung neutestamentlichen Gnadenguts, und somit nicht das Gegenbild der Beschneidung, sondern nur ein Vorbild der Taufe mit heiligem Geiste.

Wie sehr unsere älteren Dogmatiker [179]) im Rechte waren, wenn sie des Täufers Weissagung von der Taufe mit heiligem Geiste nicht auf die christliche Taufe bezogen wissen wollten, erhellt aus unserer obigen Erörterung dieser Weissagung. Sie haben aber auch darin Recht, wenn sie läugnen, daß Jesus das Taufen anders als im Anschlusse an die johanneische Taufe eingesetzt habe [180]). Hat er ja doch die Taufe vermöge der Bestellung des Johannes auch für sich selbst verordnet geachtet, nicht bloß daß er sie empfange, sondern auch daß er sie ertheile. Denn das Taufen, welches er neben Johannes, wenn auch nur durch die Hände seiner Jünger, geübt hat, war ganz dasselbe, wie das des Johannes, den einen Unterschied abgerechnet, daß Johannes die Täuflinge auf Jesus hinwies, welcher das Himmelreich

[179]) s. Schmid d. Dogm. der ev. luth. K. S. 426. [180]) gegen Höfling a. a. O.

offenbaren werde, während, die zu Jesus kamen, deshalb von ihm selbst getauft seyn wollten, weil er der von Johannes bezeugte Bringer des Himmelreichs sey. Immer aber blieb das Taufen bei Jesu, so lange er neben Johannes stand, wie bei Johannes, nachdem Jesus in die Oeffentlichkeit hervorgetreten war, eine Bereitung auf die bevorstehende Offenbarung des Himmelreichs[181]). Hat nun Jesus damals das Taufen mit Wasser für die Handlung geachtet, welche ein für alle Mal zur Bereitung auf die Offenbarung des Himmelreichs oder, was dasselbe ist, auf die Taufe mit heiligem Geiste von Gott verordnet worden; so kann ja das Geheiß des Auferstandenen, daß seine Jünger auf den Namen des Vaters, des Sohnes und Geistes taufen sollen, nicht für eine Einsetzung der Taufe, sondern nur für eine Weisung gelten, daß und wie, so lange die Offenbarung des Himmelreichs noch zukünftig sey, das Taufen mit Wasser, welches seit des Johannes Gefangenlegung nur etwa von dessen Jüngern geübt worden war[182]), fortan von seinen eigenen Jüngern geübt werden solle.

Wenn man zeigen will, in wie fern das etwas Neues war, daß Jesus auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes taufen hieß; so muß man sich nicht darauf beziehen, daß die Johannesjünger, welche Paulus getauft hat, nicht einmal zu wissen erklärten, ob heiliger Geist sey. Wenigstens nicht in dem Sinne darf man sich hierauf beziehen, als ob sie nie vom heiligen Geiste gehört hätten[183]): ein Mißverstand, welcher dazu geführt hat, daß man sie für getaufte Heiden halten zu müssen glaubte, weil bei frommen Juden eine solche Unkunde nicht denkbar sey[184]). Nur in dem Sinne wußten sie nicht, ob heiliger Geist sey, in welchem es Joh. 7, 39 heißt, heiliger Geist sey nicht gewesen, so lange Jesus nicht verklärt war[185]). Taufte ja doch Johannes zur Bereitung auf die Taufe mit heiligem Geiste, wie zur Bereitung auf den Sohn Gottes, welcher mit heiligem Geiste taufen werde. Dennoch aber ist es etwas ganz anderes, wenn nun die Jünger Jesu auf den Namen des Vaters und des

---

[181]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 108. [182]) vgl. Akt. 19, 3. [183]) Höfling a. a. O. S. 28. [184]) Baumgarten d. Apostelgeschichte II. 2. S. 3. [185]) vgl. erste Hälfte S. 168.

Sohnes und des heiligen Geistes taufen sollen. Denn nun ist der Sohn verklärt und der heilige Geist ausgegossen, und somit nicht nur eine vorher nicht da gewesene Erkenntniß des dreieinigen Gottes dargereicht, sondern das Verhältniß der Dreieinigkeit selbst in eine vorher nicht so gewesene geschichtliche Gestaltung eingetreten. Gott ist der Vater geworden durch die Hingabe und Auferweckuug des Sohns, indem nun hinweggenommen ist, was zwischen ihm und dem Sohne war; und Jesus ist der Sohn geworden, indem er aus der Welt, in welcher er der Sünder Fleisch und Blut theilte, zu Gott hingegangen ist; und der Geist Gottes ist heiliger Geist geworden, indem er von Gott ausgegangen ist als der Geist des verklärten Jesus und eingegangen in die durch ihn hergestellte Gemeinde Jesu. Dieß alles liegt zwischen der Taufe des Johannes und zwischen der Taufe der Jünger Christi.

Was heißt nun, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes taufen? Etwa taufen mit Hinweisung auf diesen Namen[186])? oder mit Verpflichtung auf denselben[187])? Aber das εἰς muß sich ja aus dem Begriffe des βαπτίζειν selbst erklären lassen, und zwar näher aus dem Begriffe des βαπτίζειν, wie er von Johannes her feststand. Denn was sonst mit diesem Worte benannt worden, sey es im gemeinen Leben, sey es im mosaischen Gesetze, steht außer Zusammenhang mit dem Taufen, welches der Herr im Anschlusse an die johanneische Taufe geboten hat. Nun war aber das Taufen des Johannes keine Handlung des Hinweisens, sondern setzte in ein Verhältniß zu dem, auf welchen sein Wort hinwies. Dem gemäß wird auch das Taufen der Jünger Jesu in ein Verhältniß setzen zu dem, worauf sie taufen; und in welches Verhältniß, ergibt sich aus der Beschaffenheit dessen, worauf sie taufen. Hat Johannes zu der bevorstehenden Offenbarung des Himmelreichs taufend in Verhältniß gesetzt, so brachte es die Zukünftigkeit derselben mit sich, daß es ein Verhältniß der Bereitschaft war, in welches er setzte. Wenn dagegen jetzt die Jünger Jesu auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes taufen, so ist es ein Vorhan-

[186]) so z. B. Meyer z. Röm. 6, 3. Anm. [187]) so z. B. de Wette zu Matth. 28, 19.

denes, zu welchem sie in Verhältniß setzen, und ist also dieß Verhältniß das einer Zugehörigkeit[188]). Nicht eine Weisung ist es also, welche der christlich Taufende dem Täufling gibt, nicht eine Verpflichtung legt er ihm auf, sondern er setzt ihn in dasjenige Verhältniß der Zugehörigkeit zu Gott, welches in dem Namen, auf welchen er tauft, ausgedrückt ist. Denn der Name ist des Wesens Offenbarung. Gott wird der Vater genannt, nachdem er der Vater Jesu Christi, hiemit aber in Christo der Gläubigen Vater geworden. Mit ihm wird der Sohn genannt, nachdem Jesus Christus erschienen und zum Sohne Gottes geworden ist, dieß aber als der Erstgeborne seiner Brüder. Und mit dem Sohne wird der heilige Geist genannt, nachdem der Geist Gottes als Geist Jesu Christi heiliger Geist der Gemeinde Christi geworden ist. Wer nun auf diesen dreifachen Namen getauft wird, der wird in das durch diese Heilsverwirklichung geschaffene Verhältniß zu Gott versetzt, die in Christo verwirklichte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit wird ihm zugeeignet: denn auf Christum taufen oder auf Vater, Sohn und Geist, ist eins und dasselbe[189]). Daß es aber auch heißen kann *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, erklärt sich aus der von Johannes herrührenden heilsgeschichtlichen Bedeutung der Taufhandlung, welche nun zur christlichen wird, wenn man sie im Namen Jesu, das heißt, zur Vollziehung des Willens Jesu ausübt[190]), oder wenn man sich ihr auf Grund des Namens Jesu, das heißt, um des in Jesu vollbrachten Gnadenwerkes willen unterzieht[191]).

Bei diesem Verhältnisse der christlichen Taufe zur johanneischen kann es nicht befremden, daß die Weisung des Auferstandenen, welche man für seine Einsetzung der Taufe genommen hat, ihrer nur nebensätzlich Erwähnung thut. *Μαθητεύσατε*, sagt er an der einzigen hieher gehörigen Stelle, da der jetzige Schluß des zweiten Evangeliums kein ursprünglicher Bestandtheil desselben ist, *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.* Der eigentliche Befehl ist also, daß sie, so

[188]) vgl. Philippi z. Röm. 6, 3. [189]) z. B. Akt. 8, 16; 10, 48. [190]) so Akt. 10, 48. [191]) so Akt. 2, 38.

viel an ihnen liegt, alle Welt zu seiner Jüngerschaft machen sollen. Was in den beiden Participialsätzen hinzutritt, ist nicht etwa die nähere Bestimmung, worin das μαθητεύειν bestehe[192]), indem sonst das Lehren vor dem Taufen genannt und der Inhalt der Lehre ein anderer seyn müßte; sondern das μαθητεύειν soll nur nicht ohne ein βαπτίζειν und nicht ohne ein διδάσκειν bleiben. Um Einen zum μαθητής[193]) zu machen, muß ihm Jesus kundgethan und der Glaube an den Sohn Gottes in ihm gewirkt werden. Ist er dadurch ein μαθητής geworden, so soll er die Taufe erhalten, welche ihn des Verhältnisses der μαθηταί zu dem dreieinigen Gotte theilhaft macht, und das Verhalten gelehrt werden, welches diesem Verhältnisse entspricht. Da die Zeit zwischen Christi Hingange und seiner Wiederkunft wieder eine Zeit des μαθητεύειν ist gleich der vom Auftreten des Johannes bis jetzt, so bleibt auch das Taufen in Uebung, welches mit dem Auftreten des Johannes begonnen hat. Es gehört nothwendig zu der Predigt μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, und diese Predigt ergeht nun, nachdem Jesus aus der Welt zu Gott hingegangen ist, anstatt sich der Welt zu offenbaren[194]), wie vordem in Israel, so jetzt in der ganzen Welt. Wie aber durch Jesu Verklärung und die Ausgießung des heiligen Geistes diese Predigt eine andere geworden ist, eben so auch die Taufe. Hat die Taufe mit heiligem Geiste am Pfingsttage nach des Herrn Auffahrt begonnen, so ist auch die Taufe mit Wasser eine Taufe nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Geist, und die leibliche Handlung der Sündenvergebung, welche an dem Einzelnen vollzogen wird, gibt ihm nicht mehr blos Anwartschaft auf die zukünftige Heilsverwirklichung, sondern Antheil an der vorhandenen.

Wir verstehen nun, wie es kommt, daß der Zuruf des Apostels Petrus an jenem Pfingsttage der Aufforderung Johannes des Täufers so ähnlich ist, ohne doch zu verkennen, wie etwas ganz anderes jener seinem Volke zu bieten hatte, als dieser. Von einem βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν sagen Beide, und Beide von einem Empfange des heiligen Geistes, welcher dem zu Theil werden solle,

[192]) gegen Olshausen z. d. Stelle S. 583. [193]) vgl. Jes. 8, 16; 50, 4. [194]) Joh. 14, 22.

der sich ihrer Taufe unterzieht; und daß Johannes sagte, βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, während hier Petrus, μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν, berechtigt keineswegs zu der Unterscheidung, daß des Erstern Taufe Buße wirke, die des Letztern sie voraussetze[195]), indem vielmehr von beiderlei Taufe, der johanneischen und der christlichen gilt, daß ihre Uebung zur Sinnesänderung auffordert. Aber der Unterschied findet Statt, daß das eine Mal eine Sündenvergebung zugesagt wird, welche dem Empfänger der Wassertaufe die zukünftige Theilnahme an der Taufe mit heiligem Geiste sichert; das andere Mal dagegen eine Sündenvergebung, welche dem Einzelnen auf Grund der in Christo hergestellten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit zu Theil wird: oder, mit andern Worten, daß im letztern Falle der Empfang des heiligen Geistes nicht mehr etwas blos Zukünftiges ist, sondern vor allem etwas Gegenwärtiges, dem gemäß, was die Hörer dieses Aufrufs so eben mit Augen gesehen und mit Ohren vernommen haben. Es ist auch nicht so, daß diejenigen, welche dem Aufrufe Gehorsam leisten, den Empfang des heiligen Geistes noch erst zu hoffen haben, nachdem sie sich haben taufen lassen[196]). Der futurische Anschluß des καὶ λήψεσθε hat seinen Grund nur darin, daß βαπτισθήτω eine Aufforderung ist, sich der Taufe zum Zwecke der Sündenvergebung, also mit dieser sittlichen Meinung, zu unterziehen, wofür dann der Empfang des heiligen Geistes der Lohn seyn wird. Daß dem nicht widerspricht, was sich bei der Bekehrung der Samariter zugetragen hat, ist schon oben klar geworden. Bei ihnen unterblieb nur diejenige Bethätigung des in der Taufe empfangenen heiligen Geistes, in welcher sich die naturverklärende Macht desselben erzeigt; und zwar aus keinem andern Grunde, als weil Philippus sie nicht erfleht hatte, und sie auch nicht unerbeten anheben, sondern die Berechtigung und Verpflichtung, sie zu erbitten, von den Aposteln zuvor erkannt werden sollte. Denn der Ausdruck λαμβάνειν πνεῦμα ἅγιον findet sich in der Apostelgeschichte durchweg auf den Gebrauch beschränkt, welcher durch den sinnlich wahrnehmbaren Vorgang der anfänglichen Geistesausgießung veran-

---

[195]) gegen Olshausen z. Akt. 2, 38. u. Ebrard a. a. O. S. 587. [196]) so, wie es scheint, de Wette z. d. St.

laßt war[197]). Noch weniger kann der ebenfalls bereits erörterte Vorgang im Hause des Cornelius bedenklich machen, wo Petrus durch die sinnliche Wahrnehmung, daß der heilige Geist sein Walten bereits angehoben habe, dessen gewiß werden sollte, daß er die Taufe nicht weigern dürfe.

Ist nun schon die johanneische Taufe eine leiblich geschehende Sündenvergebung und thatsächliche Versetzung in ein Gnadenverhältniß gewesen, so ist sicher auch die christliche Taufe kein bloßes Pfand und Siegel eines himmlischen Akts[198]), sondern Gottes sündenvergebende, gnadezutheilende Handlung selbst, und nicht blos die bürgschaftliche Außenseite der Wiedergeburt[199]), sondern, in so fern hier Wiedergeburt geschieht, die wiedergebärende Handlung selbst. Denn die Wiedergeburt geschieht damit, wie wir oben gesehen haben, daß der Geist Gottes als Geist Jesu Christi, des verklärten Menschensohns, in dem Menschen wirksam gegenwärtig wird, und diesen Anfang seiner Gegenwart setzt die Taufhandlung. Sie setzt ihn aber auch nicht blos bedingungsweise. Die christliche Wassertaufe sagt dem Täufling nicht blos, so wahr sie geschehe, so wahr geschehe auch die Taufe mit heiligem Geiste, oder die Taufe mit heiligem Geiste widerfahre ihm, wofern er sich bekehrt habe; sondern sie selbst nimmt ihn auf in die Gemeinde des heiligen Geistes, und macht ihn seiner wirksamen Gegenwart theilhaftig, sie selbst und nicht eine andere Handlung, deren abbildliche Begleitung sie nur wäre, und deshalb auch unbedingt und nicht blos im Falle seines richtigen Verhaltens, daß die urbildliche Wahrheit des Vorgangs von letzterm abhängig wäre.

Denn hiemit steht vor allem diejenige Uebung der Taufe im Widerspruche, von welcher die neutestamentliche Schrift Nachricht gibt. Hat doch schon Johannes, wenn er zu seiner Taufe Pharisäer und Sadducäer herantreten sah, welche sein Prophetenauge für Kinder Satan's erkannte, nicht etwa die Taufe verweigert, die sie begehrten, noch ihnen Sinnesänderung zu der Bedingung gemacht, unter welcher er sie taufen wolle, oder ohne welche sein Taufen etwas anderes,

---

[197]) vgl. z. B. Akt. 1, 8; 10, 47; 19, 2. [198]) Ebrard a. a. O. II. S. 586. [199]) Nitzsch System der christlichen Lehre S. 370.

als die ihm befohlene Handlung seyn werde; sondern er benahm ihnen nur den Wahn, als wenn ihnen darum, daß sie seine Taufe empfangen hätten, der Tag Jehova's kein Tag des Zorns seyn werde, es sey denn daß es bei ihnen nach Empfang der Taufe zu der Sinnesänderung komme, aus welcher ihr Begehren derselben hätte hervorgehen sollen[200]). Denn die Worte *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας* sind keine Aufforderung, die Sinnesänderung mit Thaten zu beweisen, daß der Genitiv *τῆς μετανοίας* von *ἄξιον* abhinge[201]), sondern vielmehr Aufforderung zur Sinnesänderung selbst, indem jener Genitiv nähere Bestimmung von *καρπόν*[202]) und Apposition zu *ἄξιον* ist: wie denn auch an der ähnlichen Stelle Akt. 26, 20 Baumgarten[203]) nicht nöthig gehabt hätte, zu erklären, warum hier Paulus von Werken gesetzmäßigen Verhaltens spreche, indem *τῆς μετανοίας* Apposition zu *ἄξια* ist und die *ἔργα*, welche der Apostel fordert, als dasjenige Thun bezeichnet, in welchem die Sinnesänderung eines an Jesum gläubig werdenden Juden besteht. Es ist dasselbe, was Johannes *καρπὸν ἄξιον* oder nach Lucas *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* und was Paulus *ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα* nennt, nur mit dem Unterschiede, welchen der dazwischen liegende heilsgeschichtliche Fortschritt für die *μετάνοια* mit sich bringt. Ist nun an jenen Kindern Satan's die für das damalige Israel verordnete leibliche Handlung der Sündenvergebung vollzogen worden, so daß sie an ihr hatten, wozu sie verordnet war, sobald sie nur andern Sinnes wurden; so wird ein Gleiches auch von der christlichen Taufe gelten, wo sie an solchen vollzogen wird, welche sie nicht mit dem ihr entsprechenden Sinne empfangen. Auch solche, von welchen der Apostel sagt, *παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν*[204]), sind doch Glieder der Gemeinde Christi, obgleich als *ψευδάδελφοι*, deren Verhalten mit dem Verhältnisse, in welches sie gesetzt sind, in Widerspruch steht. Sie sind durch die Taufe, weil sie dieselbe begehrten, in die Gemeinde aufgenommen worden, obgleich ihre Sinnesweise die pharisäische blieb; und Pau-

---

[200]) Matth. 3, 7 ff. [201]) gegen Olshausen, Meyer, de Wette u. A. [202]) vgl. Jac. 3, 18; Hebr. 12, 11 und Bleek z. letztern St. [203]) d. Apostelgesch. II. 2. S. 325. [204]) Gal. 2, 4.

lus tadelt nicht, daß man sie aufgenommen, so wenig als Philippus Tadel erfährt, daß er den Simon getauft hat. Unbesehens wurden jene dreitausend mit der Taufe begnadet, auf welche die Rede des Petrus in Verbindung mit den Wundern der Geistesausgießung solchen Eindruck gemacht hatte, daß sie getauft zu werden begehrten; und daß sie sich taufen ließen, nannte der Apostel ein σώζεσθαι ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Denn die Taufe versetzt sie aus der Gemeinschaft derer, welche unter der Macht des argen Geistes stehen, in das Gemeinwesen des Geistes Christi, welchem zugetheilt werden und Vergebung der Sünden empfangen eins und dasselbe ist. Andererseits ist auch Saulus, welchen der Herr wie keinen sonst durch seine sinnlich wahrnehmbare Selbstoffenbarung bekehrt hat, nicht ohne die Taufe ein Glied der Gemeinde geworden, und auch von seiner Taufe heißt es, daß sie geschehen sey, ihn von Sünden rein und des heiligen Geistes voll zu machen[205]).

Schon jetzt können wir unsere Aussage von der Taufe für gerechtfertigt achten, daß sie die sichtbar durch die Kirche geschehende Aufnahme in das kirchliche Gemeinleben, somit aber in die Theilnahme an der demselben einwohnenden unbedingten Gottesgemeinschaft Jesu Christi ist; und schon hier ergibt sich der Unterschied zwischen der kirchlichen Selbstbethätigung durch das Wort und zwischen der durch die Taufe, daß nämlich jene ein Verhalten des Menschen zu wirken geeignet ist, während diese ihn in ein Verhältniß zu Gott versetzt: womit zusammenhängt, daß erstere den Menschen als dieses Ich, letztere den Menschen als Menschen zum Gegenstande ihres Wirkens hat[206]). Doch sehen wir zu, wie sich dieß alles an denjenigen Stellen der apostolischen Briefe bestätigt, an welchen der Taufe gedacht wird! Daß nirgend eigens gelehrt ist, was es um die Taufe sey, wird sich aus der bisherigen Erörterung erklären. Wie sich im Zusammenhange mit den heilsgeschichtlichen Thatsachen der Erscheinung und des Hingangs Christi und der Ausgießung des heiligen Geistes von selbst verstand, was es um die Kirche sey; so verstand sich auch von selbst, was es um die Aufnahme in die Kirche, um die Taufe sey.

---

[205]) vgl. Olshausen z. Akt. 9, 18. [206]) vgl. Höfling d. Sakr. der Taufe I. S. 19.

Die erste Bezugnahme auf die Taufe finden wir, wo Paulus den heidnischen Christen der galatischen Gemeinden beweist, daß die Kirche Christi dem alttestamentlichen Gesetze nicht mehr untergeben ist. Seyd ihr ja doch, schreibt er Gal. 3, 26 ff., allesammt Gottessöhne durch den Glauben, in Christo Jesu. Denn ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gehört nicht zu τῆς πίστεως, da es sich hier nicht um den Gegenstand des Glaubens handelt, sondern um den Gegensatz zum νόμος, welcher einerseits damit ausgedrückt wird, daß es nicht die Erfüllung des Gesetzes, sondern der Glaube, und andererseits damit, daß es nicht die Zugehörigkeit zum Gesetze, sondern die Beschlossenheit in Christo ist, wodurch sie, die vormaligen Heiden, allesammt Gottessöhne sind. Man kann nicht sagen, daß ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ eine entbehrliche Parallele zu διὰ τῆς πίστεως wird[207]), wenn man es neben das letztere und mit ihm in das gleiche Verhältniß zu πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστέ stellt[208]). Πάντες aber schreibt der Apostel mit Nachdruck, nicht weil er die Heidenchristen miteinschließt[209]), sondern indem er sie im Unterschiede von den Judenchristen anredet. Es ist keiner unter ihnen, welcher nicht Gottes Sohn wäre; und was sie alle ohne Unterschied dazu macht, während Erfüllung des Gesetzes den Einzelnen nach Maßgabe seiner Gesetzeserfüllung dazu machen würde, ist ihr Glaube, ihre Beschlossenheit in Christo, indem sie allesammt gleicher Weise damit, daß sie sich durch die Taufe in das mit ihr gegebene Verhältniß zu Christus haben setzen lassen, Christum angezogen haben, in welchem sie nun allesammt Einer sind ohne irgend welchen der adamitischen Menschheit angehörenden Unterschied. Χριστὸν ἐνδύεσθαι heißt nicht blos, mit Christo in die innigste Gemeinschaft treten[210]), oder den specifischen Habitus annehmen, in welchem Christus ist[211]), sondern sich selbst in Christum einschließen, so daß wir nicht, ein jeder für sich, zu Gott in Verhältniß stehen, sondern Christi Verhältniß zu Gott das unsere, uns miteinschließende, seyn lassen. Wer sich also auf Christus taufen läßt, der macht damit Christi Verhältniß gegen Gott zu dem seinigen.

---

[207]) gegen Meyer z. d. St. [208]) so z. B. Usteri z. d. St. [209]) so z. B. de Wette, Meyer u. A. [210]) so z. B. de Wette, auch Philippi z. Röm. 13, 14. [211]) so Meyer.

Wie der Apostel an dieser Stelle die Taufe ein Anziehen Christi nennt, so nennt er dieselbe an einer ähnlichen, Kol. 2, 11—12, ein Ausziehen des Fleischesleibes. Denn die Beschneidung Christi, von welcher dort Paulus redet, ist nicht die Beschneidung des Herzens[212]), und das Ausziehen des Fleischesleibes nicht die Sinnesänderung[213]). Der Apostel begründet vom 9. bis zum 15. Verse seine Warnung der kolossischen Heidenchristen, daß sie sich keine blos menschliche Lehre aufdrängen lassen sollen, mit der man sie glauben machen will, als bedürften sie irgend eines Dinges außer Christo, um des vollen Heils theilhaft zu seyn. Fehlt ja doch Christo nichts, um sie desselben theilhaft zu machen, da in ihm die ganze Fülle des göttlichen Wesens leibhafter Weise wohnt. Und da es keinerlei Macht und Gewalt gibt, welche ihm nicht als ihrem Haupte untergeben wäre, so können sie auch keiner Macht oder Gewalt unterstellt seyn, der sie noch erst entnommen werden müßten, nachdem sie in ihm sind. Denn hierauf zielt im Zusammenhange mit dem Satze, welcher ihre Völligkeit aussagt, die sie in Christo haben, nachdem der vorhergehende die Völligkeit ausgesagt hat, die Christo eignet, was der Apostel von Christo sagt, daß er das Haupt jeglicher Macht und Gewalt sey. Denn daß man hierin eine Beziehung auf den Wahn erkennen will, als ob Christus höheren Mächten untergeordnet[214]), oder als ob von höheren Mächten etwas zu erwarten sey, was Christus nicht leisten könne[215]), das sind Mißdeutungen, welche mit den wunderlichen Vorstellungen zusammenhängen, die man sich von den kolossischen Irrlehrern macht. Es war etwas viel näher Liegendes und viel Scheinbareres, was den kolossischen Christen eingeredet wurde. Weil sie aus dem Heidenthume in die Kirche eingetreten waren, um deßwillen sollten sie angeblich einer Ergänzung ihres Christenthums bedürfen, erstlich insofern sie noch unter den geistigen Mächten ständen, welche in der sich selbst überlassenen Menschheit ihr Wesen haben, und zweitens insofern ihnen die gottverordnete Reinigung abginge, welche das Volk Gottes in der Beschneidung besaß. Auf das Erste bezieht sich der eine Relativsatz ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας,

---

[212]) gegen Calvin. [213]) gegen Meyer. [214]) so de Wette. [215]) so Steiger u. Meyer.

auf das Zweite der andere, ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε, dessen καί sich nun von selbst erklärt.

Aber auch das ist nun klar, daß dieser zweite Relativsatz etwas aussagen muß, was den heidnischen Christen widerfahren ist, und nicht was sie gethan haben: wie es denn auch lauter Passiva sind, die hier folgen. Auch ihnen ist eine Beschneidung zu Theil geworden, eine solche, welche nicht Menschenhand vollbringt, wie jene alttestamentliche, die in nichts anderem bestand, als in dem, was Menschenhand äußerlich am Leibe that. Wenn nun an dieses περιετμήθητε zwei präpositionale Bestimmungen mit ἐν sich anschließen, so ist es eben so gewaltsam, die zweite derselben näher zum Folgenden zu ziehen[216]), als es willkührlich ist, das zweite ἐν in anderer Bedeutung zu nehmen, als das erste[217]). Beide Bestimmungen bezeichnen die Handlung, in und mit, und nicht blos bei oder unter welcher ihnen das widerfahren ist, was der Apostel ihre Beschneidung genannt hat. Dann ist aber ἡ ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός nicht was sie gethan, sondern was ihnen geschehen ist[218]), somit aber nicht das sittliche Thun der Sinnesänderung[219]), sondern dieselbe Handlung, welche die Beschneidung Christi genannt, und durch den Participialsatz συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι ausdrücklich als die Taufe zu erkennen gegeben wird. Nicht die Vorhaut ist ihnen abgezogen, weggenommen worden, wohl aber viel mehr, als dieß, nämlich der Fleischesleib[220]), in welchem beschlossen der Mensch unter Sünde und Tod verkauft ist. Das ist die Beschneidung Christi, wie sie der Apostel im Gegensatze zur Beschneidung Mose's[221]) nennt, die Handlung, welche Christus nicht blos angeordnet hat, wie die Beschneidung blos geboten war, sondern welche er selbst vollzieht an Stelle der alttestamentlichen Beschneidung.

Daß wir so richtig erklären, beweist eben der folgende Participialsatz. Anstatt lediglich die bräuchliche Bezeichnung der Handlung neben die beiden vorigen Bezeichnungen derselben zu stellen, welche besagen, wie viel etwas Größeres sie ist, als die alttestamentliche Beschneidung, erstlich hinsichtlich dessen, was da geschieht, und zweitens

---

[216]) gegen Steiger. [217]) so Baumgarten-Crusius. [218]) so mit Meyer. [219]) so gegen Meyer. [220]) vgl. erste Hälfte S. 472. [221]) Joh. 7, 22.

hinsichtlich dessen, von welchem sie herrührt, benennt der Apostel den Vorgang dieser Beschneidung gleich noch nach einer andern Beziehung als ein Begrabenwerden, um zu einer Beschaffenheit derselben überzugehen, hinsichtlich deren die alttestamentliche Beschneidung auch nicht einmal vorbildlicher Weise ihres Gleichen ist. Denn es geht nicht an, das hier folgende ἐν ᾧ dem vorigen ἐν ᾧ zur Seite zu stellen und gleich diesem auf Christus zu beziehen[222]), weil dadurch die sich einander fordernden und ergänzenden Begriffe συνταφέντες und συνηγέρθητε auseinandergerissen würden; und was man für jene Verbindung vorgebracht hat, daß es sonst ἐξ οὗ heißen müßte oder daß συνηγέρθητε schon an διὰ τῆς πίστεως seine eigenthümliche Näherbestimmung habe[223]), wird bei der richtigen Erklärung von selbst hinfällig. Es ist nämlich dieselbe Handlung der Taufe, in und mit welcher geschehen ist, daß sie in die Gemeinschaft des Begräbnisses Christi gesetzt worden, und in und mit welcher sie der Gemeinschaft seiner Auferstehung theilhaftig geworden sind. Indem Christus begraben wurde, ist er aller Beziehung zu dieser oberen Welt, in welcher sein Leben der Sünde des Menschengeschlechts gehörte und dienend auf sie gerichtet war, schlüßlich entnommen worden. Aber nur, um zu einem Leben zu erstehen, welches nun lediglich Gotte gehört und auf ihn gerichtet ist, eine Offenbarung seiner Machtherrlichkeit zu seyn. Beide Vorgänge mit ihm zu theilen und sie an uns selbst zu erfahren, ist uns zu Theil geworden. Denn wenn es heißt, daß wir in der Taufe, nicht sowohl mit Christo begraben und auferweckt werden, als vielmehr Christi Begräbniß und Auferweckung theilen; so will damit nicht blos gesagt seyn, daß diese Geschehnisse in der Taufhandlung abgebildet werden[224]), oder daß der mit ihr verbundene innere Vorgang ihnen gleichartig sey[225]), oder daß letzterer durch sie gewirkt werde[226]), oder endlich daß wir sie durch Verpflichtung auf sie[227]) oder durch Zueignung derselben[228]) oder durch beides zugleich[229]) überkommen. Als ein Miterleben dessen, was Christo geschehen ist,

---

[222]) gegen Bähr, Huther, Meyer u. A. [223]) so namentlich Meyer. [224]) so z. B. Baumgarten-Crusius z. Röm. 6, 4. [225]) so z. B Reiche z. derf. St. [226]) so Huther z. Kol. 2, 12. [227]) so z. B. Krehl z. Röm. 6, 4. [228]) so z. B. Philippi z. derf. St. [229]) so Tholuck z. derf. St. S. 307.

wird mit solchem Ausdrucke bezeichnet, was uns in der Taufe widerfährt. Nachdem nämlich in Christi Begräbniß und Auferweckung die unter Sünde und Tod befindliche Menschheit ihr Ende und den Anfang ihres heiligen und seligen Standes ein für alle Mal gewonnen hat; so wird nun in der Taufe dieser ein für alle Mal geschehene Uebergang zum Uebergange des Einzelnen aus seiner Gemeinschaft der vorigen in die Gemeinschaft der in Christo neuen Menschheit: nicht daß er sich im Einzelnen wiederholte, sondern indem er ihn in sich aufnimmt, gleichwie die Sünde Adam's, mit welcher das Verhältniß der Menschheit zu Gott ein für alle Mal entschieden war, alle Einzelnen, welche von Adam stammen, mit ihres Lebens Beginn in sich aufnimmt und sich zu ihrer Sünde macht.

Dieß ist es nun, worin die Beschneidung auch nicht einmal vorbildlicher Weise der Taufe gleicht, indem es sich bei ihr lediglich um ein neues Verhältniß zu Gott innerhalb der adamitischen Menschheit handelte; und dieß ist es, was die Taufe zu einem Ausziehen des Fleischesleibes macht, indem es uns nur in der Weise bei Leibesleben widerfahren kann, daß wir inmitten unserer der Sünde und dem Tode untergebenen Natur in die Gemeinschaft des Wiederanfängers und Vollenders der Menschheit, des verklärten Menschensohns, versetzt werden. Aber, wird man fragen, hebt die präpositionale Bestimmung *διὰ τῆς πίστεως* nicht theilweise wieder auf, was wir bisher von der Taufe ausgesagt gefunden haben? Wie kann es die Taufhandlung selbst seyn, in und mit welcher jene Wandlung unsers Verhältnisses zu Gott geschieht, wenn es doch der Glaube ist, durch welchen wir, wie Paulus sagt, der Auferstehung Christi mittheilhaft geworden sind? Die Antwort hierauf ergibt sich leicht, wenn nur erst recht verstanden ist, in welchem Sinne der Apostel vom Glauben redet, oder, was dasselbe ist, in welchem Verhältnisse *τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* zu *τῆς πίστεως* steht. Allgemein nimmt man *τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* für nähere Bestimmung zu *τῆς πίστεως*, und dann jedenfalls besser für den Genitiv des Objekts[230]), als für den Genitiv der Ursache[231]). Aber ist letzteres dem sonstigen Gebrauche fremd,

[230]) so neuerdings Baumgarten-Crusius u. Meyer. [231]) so die Neueren fast sämmtlich.

indem πίστις immer nur den Genitiv des Subjekts oder des Objekts bei sich hat, so ist ersteres dem Zusammenhange unangemessen, in welchem durchweg davon die Rede ist, was den Lesern von Seiten Gottes heilsames widerfahren ist, so daß man nicht von dem Wirken Gottes, wie es Gegenstand ihres Glaubens, sondern vielmehr von ihrem Glauben, wie er Wirkung Gottes ist, zu hören erwarten muß[232]). Und in der That meint es der Apostel auch nicht anders. Denn τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ soll nicht eine nähere Bestimmung zu τῆς πίστεως seyn, deren dasselbe nicht bedarf, sondern es will als Apposition dazu das ausdrücklich besagen, was der Zusammenhang auch sonst an die Hand gäbe, daß der Apostel den Glauben, nicht so fern er ein Verhalten des Menschen, sondern sofern er eine Wirkung[233]) Gottes ist, das Mittel unserer Auferweckung nennt: wie er denn auch nicht von unserer Auferstehung, sondern von unserer Auferweckung spricht. Mittelst der Wirkung Gottes, welche gläubig macht, also mittelst der Wirkung Gottes auf das Verhalten des Ich, wird das, was uns in der Taufe widerfährt, wird diese unsere Versetzung in ein neues Verhältniß gegen Gott zur Stiftung eines neuen Personlebens. Nicht als wäre des Täuflings erfolgte Bekehrung die Bedingung, unter welcher sich mit dem sichtbaren Vorgange der Wassertaufe der unsichtbare Vorgang der Wiedergeburt verbindet[234]); sondern die Versetzung des Menschen als Menschen in die Gemeinschaft des Verhältnisses Christi zu Gott, welche in der Wassertaufe geschieht, wird zum Anfange eines durch dieselbe ermöglichten neuen Personlebens durch die Glauben wirkende Bethätigung Gottes an ihm als diesem Menschen, so daß ohne Gehorsam des Ich gegen diese Wirkung Gottes für ihn verloren ist, was ihm Gott in der Taufe hat angedeihen lassen.

Nun wird uns die Stelle Röm. 6, 3—4, welche der eben erörterten so nahe verwandt ist, ihren Inhalt leicht erschließen. Hat dort der Zweck, zu welchem auf die Taufe hingewiesen wurde, nothwendig mit sich gebracht, daß nur hervorgehoben wurde, was uns in und mit ihr widerfährt; so stellt es sich an der genannten Stelle

---

[232]) vgl. Steiger z. d. St. [233]) vgl. 2 Thess. 2, 11. [234]) Ebrard a. a. O. S. 588.

des Briefs an die Römer in so fern anders, als hier gezeigt werden muß, daß nur ein Verhalten der Rechtbeschaffenheit entsprechende Fortsetzung des in der Taufe gesetzten Anfangs ist. Auf die Frage, ob die christliche Lehre von der Gnade Gottes in Christo Jesu so gemeint sey, daß man bei der Sünde verbleiben möge, damit dann um so viel reichere Gnade ergehe, hat der Apostel mit der Gegenfrage geantwortet, wie es doch zugehen sollte, daß Christen, nachdem sie der Sünde gestorben sind, noch fortführen in ihr zu leben. Mit dieser Gegenfrage kann er jene Mißdeutung für jeden beseitigt achten, welcher weiß und versteht, daß die Taufe auf Christum Jesum eine Taufe auf seinen Tod ist, indem hiernach in der Taufe ein Abschluß des bisherigen Lebens geschieht, mit welchem es auf eine Erstehung zu neuem Leben abgesehen ist. Nicht was wir damit gewollt oder gethan haben, daß wir uns taufen ließen, bringt der Apostel in Erinnerung[235]), etwa um zu zeigen, daß, wer doch noch in der Sünde weiterlebte, mit sich selbst in Widerspruch träte. Nicht den Widerspruch eines Solchen mit sich selbst, sondern den Widerspruch, in welchen er sich mit dem setzen würde, was ihm in der Taufe geschehen und zu Theil geworden ist, muß der Apostel in diesem Zusammenhange aufzeigen, in welchem er ja nicht blos darthun will, wie wenig es den Getauften anstehe, das noch zu wollen, dem sie doch abgesagt haben, sondern auch und vielmehr, daß sie das Leben bethätigen und die Freiheit erzeigen müssen, darein sie versetzt worden sind.

Daß *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* nicht heißt „in Christum Jesum hinein getaucht werden[236])", bedarf keines Beweises; und nicht minder versteht sich von selbst, daß dann auch *βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* nicht heißen kann „in seinen Tod hinein getaucht werden[237])". Daß aber auf Christum taufen und auf seinen Tod taufen eins und dasselbe ist, hat seinen Grund in der Bedeutung des Todes Christi, indem er gekommen ist, um zu sterben, und das nicht wäre, was er ist, wenn er nicht den Tod erlitten hätte. Wenn wir also durch die Taufe zu Christus in ein Verhältniß gesetzt werden, vermöge dessen er uns ist, was er ist; so gilt das Gleiche auch von

---

[235]) so z. B. Reiche. [236]) so Glöckler. [237]) so Rückert.

seinem Tode. Was es um Christi Tod sey, setzt der Apostel voraus, indem er fortfährt συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον. Denn nur dadurch, daß Christi Tod der gutmachende Abschluß des Zustandes gewesen ist, in welchem sich das Menschengeschlecht von Adam's Sünde her befunden hat, ist das, was uns mittelst der Taufe widerfährt, eine Mitbetheiligung an seinem Begräbnisse. Hat ihn nun sein Begräbniß aller Gemeinschaft des unter der Sünde und dem Tode liegenden menschlichen Lebens entnommen, so entnimmt auch uns selbst unsere Mitbetheiligung an demselben aus der Gemeinschaft dieses Lebens, begibt uns bei Leibesleben in den Todeszustand. Ich kann nämlich denen nicht beistimmen, welche εἰς τὸν θάνατον mit βαπτίσματος verbinden, und unter dem Tode den Tod Christi verstehen[238]). Unmöglich könnte dann αὐτοῦ bei θάνατον fehlen, und wenn man an dem Ausdrucke θάπτειν εἰς τὸν θάνατον Anstoß genommen und ihn ungeschickt gefunden hat, so kam dieß nur daher, weil man verkannte, daß θάνατος hier den Todeszustand bedeutet[239]). Der Ausdruck verliert aber vollends alles Befremdliche, wenn man wahrnimmt, daß das eigentliche Gewicht des Gedankens nicht auf dem Hauptsatze, sondern auf dem angeschlossenen Absichtssatze ruht. Worauf es bei unserer Mitbetheiligung am Tode Christi abgesehen ist, dieß ist dem Apostel die Hauptsache. Wenn nämlich unsere Taufe auf Christus eine Taufe auf seinen Tod ist, welchen er erlitten hat, um aus demselben auferweckt zu werden; so ist es bei unserer Mitbetheiligung an demselben, welche in der Taufe geschieht, nicht darauf abgesehen, daß wir im Tode, das heißt, daß wir der Gemeinschaft des unter der Sünde befindlichen menschlichen Lebens entnommen seyen und bleiben, sondern vielmehr darauf, daß ein neues Leben für uns beginne[240]). Daß es hierauf abgesehen ist, wird durch das Folgende erwiesen, wo γινώσκοντες nicht von einem bloßen Wissen verstanden seyn will, sondern von dem erfahrungsmäßigen Innewerden der Thatsache, daß unsers alten Menschen Mitkreuzigung den Zweck gehabt hat, uns der Knechtschaft unter der Sünde zu entledigen. Das persönliche Verhalten der Rechtbeschaffenheit ist also

---

[238]) so z. B. Fritzsche, Tholuck, de Wette, Rückert, Philippi, Krehl, jetzt auch Meyer. [239]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. [240]) vgl. Philippi z. d. St.

Bethätigung desjenigen Verhältnisses zu Gott, in welches uns die Taufe versetzt hat. Durch die Handlung der Taufe, und zwar nicht durch einen unsichtbaren Akt Gottes, dessen bloßes Pfand, Wahrzeichen und Siegel der sichtbare Akt wäre, sondern durch die Handlung der Taufe selbst ist uns jenes persönliche Verhalten ermöglicht worden, indem sie den in Christi Sterben und Auferstehen ein für alle Mal gegebenen neuen Anfang der Menschheit zu einem neuen Anfange unsers Lebens gemacht hat.

Beeinträchtigungen des Glaubens durch Gesetzlichkeit waren es, wider welche sich Paulus an den beiden zuerst behandelten Stellen, in den Briefen an die galatischen und die kolossischen Christen, auf die Taufe bezog. An der dritten dem Briefe an die römischen Christen entnommenen Stelle bezog er sich auf sie, um des Glaubens sittliche Bethätigung zu sichern. Wir schließen hieran eine vierte an hebräische Christen gerichtete Stelle, Hebr. 10, 22—23, wo die Hinweisung auf die Taufe zur Befestigung der Hoffnung dienen will. Denn die beiden Participialsätze *Ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* wollen dort unter sich, und mit der Selbstermunterung *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ* als deren Begründungen verbunden seyn. Was man sagt, um ihre Verbindung unter sich, aber zugleich mit dem Vorhergehenden zu rechtfertigen, daß das Verhältniß des Gegensatzes und der gegenseitigen Ergänzung, welches zwischen ihnen stattfindet, ihre Trennung nicht zulasse[241]), ist nicht minder richtig, als was man gegen ihre Verbindung mit dem Vorhergehenden, dann aber auch gegen ihre Verbindung unter sich sagt, daß so der folgende Satz zu kahl anfange, und daß ja auch die nachfolgende Selbstvermahnung der vorhergegangenen parallel stehe[242]). Hieraus folgt aber, daß eben so, wie *προσερχώμεθα* seine Begründung hat an *Ἔχοντες παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων . . . καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*, nun auch jene beiden zusammengehörigen Participialsätze den Grund bilden, auf welchen hin die folgende Vermahnung geschieht[243]). Die Zuversicht gläubigen Gebets stärkt

[241]) Bleek z. d. St. [242]) Tholuck z. d. St. [243]) vgl. m. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 234.

der Apostel durch die Erinnerung an den gedoppelten Besitz des durch Jesu Hingang eröffneten Zugangs in das himmlische Heiligthum und eines großen Priesters über das Haus Gottes[244]), also durch die Hinweisung auf den Besitz zweier außer uns vorhandener Güter; und im Bekenntnisse der christlichen Hoffnung befestigt er durch die Erinnerung an das zwiefeitige Geschehniß der innerlichen, das böse Gewissen entfernenden Besprengung und der leiblichen Taufung mit reinem Wasser, also durch die Hinweisung auf eine doppelte uns widerfahrene Handlung und den damit ein für alle Mal hergestellten Thatbestand.

Daß unter der Waschung mit reinem Wasser eine am Leibe geschehene Handlung zu verstehen ist, sagt der Verfasser ausdrücklich durch den Beisatz τὸ σῶμα und dessen ausdrücklichen Gegensatz zu τὰς καρδίας[245]), wodurch sich diese Stelle von Ezech. 36, 25 wesentlich unterscheidet. Höchstens könnte man zweifeln, ob das, womit diese Handlung am Leibe geschehen ist, wirkliches Wasser sey. Nachdem es aber eine auf Entfernung des bösen Gewissens bezügliche christliche Handlung gibt, welche mit wirklichem Wasser geschieht, so kann in Wahrheit nur die eine Frage bleiben, in welchem Sinne dieses Wasser reines Wasser heißt. Da es nicht um Herstellung einer sichtbaren Reinheit des Leibes zu thun ist, sondern um eine solche Waschung desselben, welche für das Verhältniß des Menschen zu Gott etwas bedeutet; so muß auch die Reinheit des Wassers eine geistliche seyn, welche ihm nicht von selbst eignet, sondern heilsgeschichtlicher Weise zukommt. Woher ihm dieselbe kommt, ist an der vorliegenden Stelle nicht gesagt: nur so viel sieht man, daß es vermöge derselben dem Leibe eine bleibende Reinheit verleiht, welche dem Christen für sein Verhältniß zu Gott eben das ist, was dem Israeliten seine durch gesetzliche Waschung erlangte levitische Reinheit. Der Verfasser übersetzt die beiden Arten gesetzlicher, namentlich priesterlicher, Reinigung[246]), Besprengung und Waschung, ins Neutestamentliche, und sagt von der erstern, daß sie hier eine Besprengung des Herzens sey, vermöge welcher der Mensch des bösen Gewissens ledig werde, und

[244]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 318 ff. [245]) gegen Calvin, Ebrard u. A. [246]) vgl. Hebr. 9, 10. 13.

von der letztern, daß sie eine Waschung mit solchem Wasser sey, welches eine bleibende Reinheit des Leibes beschaffe. Ob es verschiedene Vorgänge sind oder einer und derselbe, wodurch die Christen in diesen Stand eines guten Gewissens und einer Reinheit des Leibes ein für alle Mal gesetzt sind — denn solche ein für alle Mal hergestellte Beschaffenheit bezeichnen die Participia Perfecti —, sagt der Apostel nicht, sondern nur, daß sie sich in diesem Stande befinden, und daß sie auf Grund dessen die Christenhoffnung unwandelbar bekennen sollen. Haben sie ja doch hieran die vollkommenste Verbürgung, daß ihnen nichts fehlen wird, wessen sie zu ihres Personlebens oder ihres Naturlebens Vollendung bedürfen werden. Ihre Besprengung am Herzen und ihre Waschung am Leibe ist eine zwiefeitige Verheißung Gottes, welche er nicht unerfüllt lassen wird. Wie sollten sie ablassen, sich zu einer so wohl begründeten und so allseitigen Hoffnung zu bekennen?

Obgleich wir nun an dieser Stelle die beiden Widerfahrnisse der Besprengung am Herzen und der Waschung am Leibe nur neben einander genannt gefunden haben, ohne aus ihr selbst entnehmen zu können, in welcher Beziehung sie zu einander stehen; so ist doch so viel offenbar, daß sie sich nicht etwa wie unsichtbarer und sichtbarer Vorgang zu einander verhalten, so daß der erstere zum letztern hinzukäme, und der letztere auch wohl ein blos sichtbarer bleiben könnte. Denn auch die Waschung des Leibes hat eine Wirkung für denselben, welche nur dadurch möglich ist, daß dem Wasser eine geistliche Reinheit eignet. Und der Verfasser macht diese Wirkung nicht etwa davon abhängig, ob die, welche sich derselben getrösten sollen, im Stande der Bekehrung die Taufe empfangen haben; sondern die Thatsache, daß sie dieselbe empfangen haben, verbürgt denen, welche jetzt glauben, die Erfüllung der in ihr gegebenen Verheißung. Aber auch die Einheit jener beiden Vorgänge, daß sie nur die beiden Seiten der einen und selben Taufe sind, werden wir anderwärts bezeugt finden. Vor allem finden wir Stellen, wo es von der Taufe heißt, sie sey Entfernung des bösen Gewissens. *Βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*, sprach Ananias zu Saulus, wie letzterer selbst erzählt[247]), wogegen Ananias in der Erzählung des Lucas Erfüllung

[247]) Akt. 22, 16.

mit heiligem Geiste als den Zweck bezeichnet, zu welchem sich Saulus der Taufe unterziehen solle[248]). Denn nur in Folge des Irrthums, als sey die Handauflegung, welche zum Behufe der Mittheilung des heiligen Geistes geschah, den Aposteln allein vorbehalten gewesen, konnte man zu der Vermuthung kommen, es werde sich bei Saulus zugetragen haben, wie bei Cornelius, daß er ohne Handauflegung und vor der Taufe den heiligen Geist empfing[249]). Nun wissen wir aber, daß es derselbe heilige Geist ist, welcher des Antheils an der in Christo vorhandenen Sündenvergebung gewiß macht, und welcher zur Theilnahme an dem Werke der Gemeinde Christi befähigt, und daß die Aufnahme in die christliche Gemeinde durch die Taufe auch Aufnahme in die Gemeinschaft dieses zwieseitig wirksamen heiligen Geistes ist. Die Taufe wird also nur nach diesen beiden Seiten bezeichnet, wenn Ananias den Saulus auffordert, seine Sünden abwaschen zu lassen, oder wenn er ihm zusagt, er werde mit heiligem Geiste erfüllt werden, welches letztere im Sinne des oben bemerkten Sprachgebrauchs der Apostelgeschichte gemeint ist.

Die Aufforderung *ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου* beruht auf der Voraussetzung, daß die leibliche Handlung des Taufens den Menschen seiner Sünden entledigt, insofern sein Verhältniß zu Gott durch dieselben bestimmt ist. Nicht das Verhalten des Menschen wird durch sie ein anderes, also auch die Erbsünde nicht beseitigt[250]), da auch sie ein Verhalten ist, sondern das Verhältniß zu Gott wird seiner Bestimmtheit durch die Sünde entledigt, sowohl insofern der Mensch sündhaft ist von Natur, als insofern er Sünden gethan hat. Denn der Reinigung des Leibes entspricht gegenbildlich, was ihm in seiner Beziehung zu Gott widerfährt. Wie jene nicht den Leib zu einem andern macht, als der er ist, wohl aber ihm eine andere Erscheinung gibt; so wandelt auch die Taufe nicht den Willen des Menschen, daß derselbe nicht mehr sündig wäre, sondern seinen Stand zu Gott wandelt sie, daß er Gotte nicht mehr seiner Sünden schuldig ist. Aber damit wandelt sie auch sein Gewissen, sein Bewußtseyn von sich in Beziehung zu Gott. Daher nennt Petrus[251]) die Taufe, sofern der

[248]) Akt. 9, 18. [249]) Olshausen z. Akt. 8, 15 u. 9, 18. [250]) conc. Trid. sess. V. can. 5. [251]) 1 Petr. 3, 21.

Mensch sie sich ertheilen läßt, *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*. Er thut dieß im Zusammenhange jener Stelle, wo er die gegenwärtige Zeit zwischen des Herrn Hingang und Wiederkunft mit der Wartezeit vor dem Gerichte der großen Fluth vergleicht[252]). Durch Wasser hindurch, nämlich durch das weltentsündigende Wasser des Gerichts hindurch, sind damals Etliche in die Arche gerettet worden, welche in die neue Welt hinüberführte. So ist es auch jetzt Wasser, welches in seiner jetzigen heilsgeschichtlichen Verwendung, in der es dem Wasser der großen Fluth gegenbildlich ist, aus der ihrem Gerichte entgegengehenden Welt errettet. *Δι' ὕδατος* so zu verstehen, als sey Wasser das Mittel gewesen, die in die Arche Eingegangenen zu retten[253]), geht um deß willen nicht an, weil das zusammengesetzte Verbum *διεσώθησαν* ausdrücklich hervorhebt, daß der Weg in die Arche durch etwas, also durch das Wasser, hindurchgegangen. Wir bedürfen aber auch jener Annahme nicht, sie stört vielmehr, indem es sich nicht darum handelt, daß das Wasser der Taufe Rettungsmittel ist, sondern daß derjenige Rettung findet, welcher es sich seyn läßt, was es ist. Denn die Taufe kommt hier nicht in Betracht, in wie fern sie uns widerfährt, sondern in wie fern wir sie uns widerfahren lassen[254]). Von einem Wasser sagt die jetzige Predigt des nur mehr im Geiste gegenwärtigen Christus, wie die damalige Predigt des nur erst im Geiste gegenwärtigen Christus von einem Wasser gesagt hat. Dort galt es, seiner Predigt vom Wasser des Gerichts, hier gilt es, seiner Predigt vom Wasser des Heils gehorsam zu werden. Wer jener geglaubt hat, der ist durch das Wasser hindurch in die Arche entnommen worden; wer dieser geglaubt hat, den entnimmt das Wasser, welches er über sich empfangen hat, dem bevorstehenden Gerichte. Der Apostel sagt nicht, Wasser rette jetzt, wie damals; denn er schreibt nicht *ὃ καὶ νῦν σώζει ὑμᾶς*, sondern *ὃ καὶ ὑμᾶς νῦν σώζει*. Daß das Wasser rettet, von welchem die Predigt sagt, ist das Eigenthümliche der Gegenwart, während damals durch dasselbe hindurch gerettet worden ist. Das gleichstellende *καί* bezieht sich nur

---

[252]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abtheilg. S. 338. [253]) so z. B. Pott z. d. St. [254]) so richtig Huther z. d. St. S. 139 gegen m. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 234.

darauf, daß es sich hier wie dort um Wasser handelt, und hier wie dort von der Anerkenntniß desselben das Heil abhängt. Ist es doch eben so schwer, zu glauben, daß das Wasser der Taufe vor dem Gerichte errettet, als es dort schwer gewesen ist, zu glauben, daß eine Wasserfluth die ganze Welt verderben werde.

Aber der Apostel sagt zweitens von dem Wasser, welches jetzt rettet, daß es demjenigen gegenbildlich sey, durch welches damals hindurchgerettet worden. Diese Gegenbildlichkeit desselben muß sich auf das wesentlich Eigenthümliche der großen Fluth beziehen, kann also nicht darin bestehen, daß es rettet, indem ja die Fluth nicht gerettet hat. Nicht um die gläubige Familie Noah's von der übrigen Menschheit auszusondern, ist sie erfolgt[255]), sondern um die alte Welt zu verderben und eine neue beginnen zu lassen[256]). In so fern ist es richtig, die Gegenbildlichkeit des heilsgeschichtlichen Wassers im neuen Bunde darein zu setzen, daß in demselben das Fleisch untergehe und gleichsam gerichtet werde[257]). Für die Welt, nicht für Noah[258]), war die Fluth eine Taufe: Noah ist nur durch dieselbe hindurchgerettet worden in die aus ihr neu hervorgegangene Welt. Daß die Erde eine Stätte solcher Sünden war, hat nöthig gemacht, die Fluth über sie ergehen zu lassen. Als sie aber aus ihr hervortrat, war ihr die vorige Sünde vergeben und ungeschehen gemacht, und sie begann ein neues Daseyn vor Gott. Eben so verhält es sich mit dem Wasser der Taufe. Seine wesentliche Eigenthümlichkeit ist, daß es dem Menschen widerfahren läßt, was dort der Erde widerfahren ist. Daher errettet es den, welcher sich ihm untergeben hat. Es heißt nämlich σώζει, nicht ἔσωσεν, was man nicht hätte unbeachtet lassen sollen. Nicht was die Taufe wirkt, indem sie geschieht, sondern was sie dem leistet, welcher sie hat an sich geschehen lassen, sagt der Apostel. Wenn er dann hinzufügt, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, so will damit nicht sowohl ausgedrückt seyn, was es um die Taufe ist, als vielmehr, was es heißt, sich taufen lassen, indem sonst die verneinende Apposition etwas anderes besagen müßte, als was für eine ἀπόθεσις die Taufe nicht sey.

---

[255]) gegen Huther. [256]) vgl. 2 Petr. 2, 5; 3, 5 — 6. [257]) so de Wette u. Schmid bibl. Theol. des N. T. II. S. 198. [258]) gegen Steiger.

Daß derjenige, welcher sich hat taufen lassen, hiemit etwas gethan hat, was sittlich von Art und Bedeutung ist, dieß ist es, was der Apostel nach seiner Gewohnheit[259]) durch die verneinende Apposition hervorhebt. Dieselbe besagt, daß dieß ein *βάπτισμα* ist, durch das man sich nicht des Schmutzes entledigt, welcher dem äußern Menschen anhaftet. Erst dieser verneinenden Apposition gegenüber besagt dann die bejahende, worin die sittliche Bedeutung dieser Handlung besteht, daß sie *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* ist. Die neuesten Ausleger nehmen *ἐπερώτημα* in der Bedeutung „Gelöbniß", so daß *συνειδήσεως ἀγαθῆς* entweder Genitiv des Subjekts[260]) oder Genitiv des Objekts[261]) ist. Im erstern Falle hat der, welcher sich taufen läßt, bereits ein gutes Gewissen, während doch sonst die Taufe begehrt wird, um der Sünden ledig zu werden, und das gute Gewissen thut ein Gelöbniß, ohne daß gesagt ist, worin dasselbe besteht. Im andern Falle gelobt der Täufling, von nun an ein gutes Gewissen zu haben, was ein seltsamer Ausdruck ist für ein Gelöbniß rechtschaffenen Wandels. Aber wir brauchen die Bedeutung von *ἐπερώτημα* nicht so weit her, aus dem römischen Sprachgebrauche zu holen, aus welchem allein sich erklärt, daß es im spätern griechischen Sprachgebrauche Zusage oder auch Beschluß[262]), also in beiden Fällen etwas Erfragtes bedeutet. Andererseits ist es falsch, daß *ἐπερωτᾶν* nie etwas anderes heiße, als fragen[263]). Es hat eben so wohl die Bedeutung „begehren"[264]). Hiernach ist *ἐπερώτημα* eine gestellte Frage oder ein gestelltes Begehren. *Εἰς θεόν* verbindet sich damit, ohne daß man auch *ἐπερωτᾶν* so müßte verbinden können[265]): es ist damit die Richtung ausgesagt, in welcher das Begehren oder die Frage ausgesprochen ist, so daß *ἐπερώτημα εἰς θεόν* den einheitlichen Begriff einer zu Gott gerichteten Frage oder Bitte ausmacht. Nun wird es nicht blos thunlich, sondern nothwendig seyn, *συνειδήσεως ἀγαθῆς* für den Objektsgenitiv zu diesem einheitlichen Begriffe zu nehmen, womit sich aber dann auch von selbst versteht, daß

---

[259]) vgl. 1 Petr. 1, 18. 23; 3, 3. [260]) so Brückner. [261]) so de Wette u. Huther. [262]) vgl. Dan. 4, 14 LXX. [263]) gegen Brückner. [264]) vgl. Ps. 137, 3 LXX., Matth. 16, 1 u. Fritzsche z. letzterer Stelle. [265]) gegen m. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 234.

ἐπερώτημα in der Bedeutung „Begehren" gemeint ist. Also hat der, welcher sich hat taufen lassen, hiemit die Bitte um ein gutes Gewissen, oder, was dasselbe ist, um Sündenvergebung an Gott gerichtet; und diese Bitte gestellt zu haben, rettet ihn, daß er dem Gerichte nicht verfällt, sondern der Seligkeit theilhaft wird. Nicht so, als ob die Taufe nicht selbst rettete, sondern dieses Andere, was sich mit ihr vereine[266]). Es ist allerdings die Taufe selbst, welche rettet: aber daß sie uns rettet, erklärt sich aus der sittlichen Natur der Handlung, welche hier von Seiten dessen, an welchem sie geschieht, bezeichnet wird, weil es um den Gegensatz des Verhaltens derer, die da gläubig geworden, und derer, die im Unglauben verharren, zu thun ist. Jene haben geglaubt, daß das Wasser der Taufe ihnen die Vergebung ihrer Sünde gewährt, und haben sich deshalb, damit sie ihrer Sünde ledig würden, der Taufe unterzogen: ein Glaube, welcher gleicher Art ist, wie der Glaube derer, welche sich die Verkündigung von dem Wasser der großen Fluth, das über die Welt kommen werde, haben gesagt seyn lassen. So unzertrennlich verbunden ist das ernstliche Begehren nach Sündenvergebung und der Glaube an die Taufe, welche Sündenvergebung gewährt. Drum geht auch, wer sich ihr untergibt, als ein neuer Mensch aus ihr hervor, dessen Sünde vergeben und welcher ihrer Vergebung im Gewissen versichert ist.

Der Apostel fügt aber noch eine andere Bestimmung zu ἐπερώτημα hinzu, nämlich δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Zwar verbindet man diese präpositionale Bestimmung insgemein mit σώζει, aber wenn man dieß, oder gar die Verbindung mit dem ganzen Satze[267]) für das Natürlichere erklärt, so begreift sich diese offenbar unrichtige Versicherung nur aus der Schwierigkeit, mit welcher die irrigen Auslegungen der Worte συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν die wirklich allein natürliche Verbindung beschweren. Διά τινος bedeutet die Vermittelung[268]) des Begehrens, wie sonst des Vermahnens[269]) oder des Dankens[270]). Vermöge der Auferstehung Jesu Christi geschieht

---

[266]) Steiger z. d. St. S. 368. [267]) so Steiger. [268]) vgl. Winer Gramm. S. 457. [269]) vgl. Röm. 12, 1; 15, 30; 1 Kor. 1, 10 u. o. [270]) vgl. Röm. 1, 8; 7, 25.

es, daß in der Taufe die Bitte um ein gutes Gewissen an Gott gerichtet wird. Denn die Auferstehung Christi ist ja die ein für alle Mal geschehene Sündenvergebung für die ganze Menschheit, deren theilhaft zu werden, der Einzelne sich taufen läßt. Daß aber der Auferstandene zur Rechten Gottes und über die Geisterwelt erhöht ist, macht der Vollendung gewiß, welcher wir entgegen gehen, nachdem wir im Glauben an seine Auferstehung die Taufe begehrt haben. Mit einem guten Gewissen, als neue Menschen aus der Taufe hervorgegangen, haben wir an dem über Alles Erhöheten die persönliche Bürgschaft unserer Bewahrung zur Seligkeit. Also rettet uns die empfangene Taufe aus dieser Welt in die zukünftige, wenn wir anders, wie es in den folgenden Versen heißt, von da an unser Verhalten durch den Gedanken bestimmt seyn lassen, daß wir mit der Sünde nichts mehr zu schaffen haben, nachdem wir derselben in der Taufe ein für alle Mal ledig geworden sind[271]).

Ist aber die Taufe als Verhalten des Täuflings Bitte und Verleihung eines guten Gewissens, so ist sie als Widerfahrniß Entledigung desselben vom bösen Gewissen, oder mit anderen Worten Besprengung mit dem Blute Jesu Christi. Von solcher ein für alle Mal geschehenen Besprengung lasen wir Hebr. 10, 22; dieselbe meint auch Petrus, wenn er in der Ueberschrift seines ersten Briefs die Christen ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt. Von diesen drei präpositionalen Bestimmungen besagt die erste, daß es ein allem menschlichen Thun vorausgehender Gnadenwille Gottes ist, in Folge und gemäß dessen sie Erkorene sind; die zweite, daß es ein heiliges Thun des Geistes ist, in welchem sich ihre Erkürung geschichtlich vollzogen hat[272]); die dritte, daß sie dazu erkoren worden sind, Jesu Christo gehorsam und mit seinem Blute besprengt zu werden. Denn ὑπακοή ist nicht Gehorsam schlechthin[273]), sondern fordert eben so seinen Genitiv der nähern Bestimmung, wie πρόγνωσις und ἁγιασμός ihn hat; und es hat diesen seinen Genitiv an Ἰησοῦ Χριστοῦ[274]),

---

[271]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 326. [272]) vgl. Steiger u. Huther z. d. St. [273]) gegen de Wette u. Huther. [274]) so Steiger u. Jachmann.

nicht an αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ[275]), da ῥαντισμός nicht wie ὑπακοή schon für sich allein, sondern erst mit αἵματος zusammen einen vollen Begriff ausmacht. Ferner ist ὑπακοή nicht vom fortdauernden Verhalten des Erkorenen gemeint, sondern von demjenigen, durch welches er seiner Seits geworden ist, wozu ihn das heiligende Thun des Geistes gemacht hat. Denn es handelt sich hier nicht um das, was die Erkorenen zu leisten haben, sondern um das, was sie geworden sind. Ihre Erkürung hat sich damit vollendet, daß sie Christo gehorsam worden sind[276]) und seines Blutes Besprengung empfangen haben. Denn auch ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ist nun nicht von einer fortwährenden Besprengung mit Christi Blute zu verstehen[277]). Ist ja doch jene alttestamentliche Besprengung Israel's mit Opferblut, welche diesen sinnbildlichen Ausdruck darlieh, ein für alle Mal zum Behufe der Herstellung Israel's in die ihm zugedachte Gemeinschaft mit Gott geschehen[278]). So wird es sich also auch hier um diejenige Selbstbethätigung Christi handeln, durch welche er seines Todes wirksame Kraft zueignet, um in die Gemeinde der in seinem Tode Gotte versöhnten Menschheit aufzunehmen[279]). Daß die Erkorenen Jesu Christo im Glauben an das Wort des Evangeliums gehorsam geworden, und daß sie in der Taufe die Besprengung mit seinem Blute empfangen haben, darin hat sich ihre Erkürung verwirklicht, darauf ist es mit derselben abgesehen gewesen. Demnach ist jene ein für alle Mal geschehene Besprengung, von welcher wir Hebr. 10, 22 gelesen haben, allerdings in derselben Taufhandlung geschehen, von welcher es dort hieß, daß sie eine Waschung des Leibes mit reinem Wasser sey. Beides zusammen macht jene Aufnahme des ganzen Menschen in die Gemeinschaft Christi aus, welche mit dem Anfange der wirksamen Gegenwart seines in der Gemeinde lebenden Geistes gesetzt ist.

Im heiligen Geiste als dem Geiste des für uns gestorbenen Jesus geschieht jene Zueignung der wirksamen Kraft seines Todes. Es sind daher nur verschiedene Seiten derselben Thatsache, welche hervor-

---

[275]) gegen Grotius. [276]) vgl. Röm. 1, 5; 15, 18; 16, 26, auch 16, 19; 1 Petr. 1, 22. [277]) gegen Steiger u. de Wette. [278]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 176. [279]) vgl. Brückner z. d. St.

gehoben werden, wenn die Taufe ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, oder wenn sie, wie Tit. 3, 5, λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου genannt wird[280]). Um zu einem freundlichen und sanftmüthigen Verhalten gegen alle Menschen, nicht blos gegen die christlichen Brüder, zu mahnen, erinnert der Apostel an dieser letztern Stelle daran, daß auch wir selbst mit allerlei Untugend behaftet gewesen, und nicht aus uns selbst Inhaber ewigen Lebens nach der Hoffnung geworden sind, sondern in Folge einer Erscheinung der Freundlichkeit unsers Gottes, und mittelst einer nicht von uns verdienten Heilswirkung desselben an uns. Wenn in diesem Zusammenhange der Taufe gedacht ist, so läßt sich erwarten, daß nicht das Verhalten des Täuflings in Betracht kommt, sondern die sich in ihr vollbringende That Gottes. Es ist aber unzweifelhaft von der Taufe die Rede, und nicht etwa λουτρόν eine bildliche Bezeichnung der durch das Christenthum bewirkten Reinigung des Lebens mit bloßer Anspielung auf den Taufritus[281]). Denn da eine Abwaschung kein Rettungsmittel ist, so könnte der Apostel unmöglich, wo er die durch das Christenthum bewirkte Wandelung des Lebens als Mittel der Errettung bezeichnen wollte, für diese Wandelung den bildlichen Ausdruck einer Waschung gebrauchen. Eben so wenig könnte er aber die Abwaschung als das Mittel unserer Rettung bezeichnen, wenn ihm die darunter verstandene Taufe nur eine Versinnbildlichung der innern Umwandlung wäre. Es kann also auch dieß nicht zweifelhaft bleiben, ob er diese Umwandlung blos abgebildet seyn läßt durch die Taufe oder bewirkt durch sie[282]). Endlich auch so kann es nicht seyn, daß das Rettungsmittel nicht die Taufe, sondern die in der äußern Handlung derselben sich manifestirende innere Neugeburt wäre[283]), indem es nicht heißt, durch die Wiedergeburt der Taufe, sondern durch eine Waschung der Wiedergeburt habe uns Gott errettet. Der äußere Vorgang der Taufe ist es, in und mit welchem jene παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου geschehen ist, nach der ihn der Apostel benennt. Nur in dem Sinne kann eine Waschung, welche doch an dem äußern Menschen geschieht, nach ei-

[280]) vgl. Höfling a. a. O. S. 26. [281]) so z. B. Usteri Entwicklg. des paul. Lehrbegr. S. 223. [282]) gegen de Wette z. d. St. [283]) so Huther.

ner Wandelung, welche innerlich vorgeht, benannt werden, daß, wo jene geschieht, auch diese vorgeht; und da es die Waschung ist, von der es heißt, daß die Errettung durch sie geschehe, so kann die innere Wandelung nicht in der Art an den äußern Vorgang blos geknüpft seyn, daß letzterer etwa auch ohne jene geschehen könnte[284]), sondern in und mit dem äußern Vorgange muß die innere Wandelung geschehen.

Insgemein nimmt man παλιγγενεσία im passiven Sinne, und läßt dann ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου entweder von διά oder von λουτροῦ abhängen, im erstern Falle als ob die Erneuerung des heiligen Geistes von der Taufe unterschieden[285]), im letztern, als ob dieser Begriff dem der παλιγγενεσία epexegetisch beigefügt würde[286]). Aber παλιγγενεσία hat eben sowohl aktive Bedeutung, wie ἀνακαίνωσις[287]), und man hat daher keinen Grund, πνεύματος ἁγίου nur zu diesem, und nicht auch zu jenem gehören zu lassen. Der Unterschied beider Begriffe besteht darin, daß παλιγγενεσία Bewirkung eines neuen Anfangs, ἀνακαίνωσις Umsetzung in eine neue Beschaffenheit bezeichnet. Welcher Art der neue Anfang, die neue Beschaffenheit ist, sagt im vorliegenden Falle die Nennung des jenen und diese wirkenden heiligen Geistes. Die leibliche Waschung, durch welche uns Gott errettet hat, ist also eine solche, mit welcher eines neuen Lebensgeistes, des heiligen Geistes, wirksame Gegenwart und damit ein Anfang neuen Daseyns und neuer Beschaffenheit gesetzt ist. Nicht aus uns selbst haben wir diesen Anfang gewirkt, sondern Gott hat ihn gewirkt durch den heiligen Geist, welchen er durch Jesum Christum auf uns ausgegossen hat, um uns zu Inhabern eines ewigen Lebens zu machen, so wir anders an der Hoffnung festhalten, welche uns gegeben ist. Denn nur erst hoffnungsweise sind wir Inhaber desselben, indem es erst mit unsers Leibes Verklärung seine schlüßliche Verwirklichung findet. Man sieht nun, warum in diesem Zusammenhange der Taufe gedacht und warum sie gerade so bezeichnet ist. Was die Erscheinung der Freundlichkeit Gottes, die Offenbarung Jesu Christi für die ganze Menschheit gewesen ist, das ist für den Einzelnen seine

---

[284]) Ebrard a. a. O. S. 588. [285]) so z. B. Bengel. [286]) so Huther. [287]) vgl. z. B. Josephus antiqq. 11, 3, 9.

Taufe: hier und dort ist es eine That Gottes, ohne welche wir nicht wären, was wir sind. Eine Abwaschung, ein λουτρόν ist die Taufe genannt, weil es sich um Errettung aus unserer Sündenunreinheit handelt; diese Abwaschung ist aber nach der damit geschehenden Erneuerung bezeichnet, weil es sich um die Setzung eines Anfangs ewigen Lebens handelt.

Es ist richtig, daß an allen diesen Stellen, die wir nun verglichen haben, nicht sowohl gelehrt wird, was es um die Taufe an und für sich sey, als vielmehr, was die an Christum Gläubigen an ihrer Taufe haben. Aber eben so wahr ist, daß nirgend, ob sie das an der Taufe haben, als was dieselbe bezeichnet wird, von ihrem Glauben abhängig erscheint, außer in so fern sie wie Hebr. 10, 23 vermahnt werden, sich ihre Taufe das seyn und bleiben zu lassen, was sie an ihr besitzen. Wie sehr aber vorausgesetzt wird, daß, abgesehen von dem Verhalten der Täuflinge, allen das Gleiche widerfahren ist in der Taufe, sieht man aus 1 Kor. 10, 1 ff., wo den korinthischen Christen das warnende Beispiel der unter Mose's Führung von Ägypten ausgegangenen Israeliten vor Augen gestellt wird, welche alle dieselbe Taufe empfangen und alle dieselbe geistliche Speise gegessen, denselben geistlichen Trank getrunken haben. Mit Unrecht gibt man dort der Lesart ἐβαπτίσαντο den Vorzug vor der handschriftlich weitaus beglaubigtern ἐβαπτίσθησαν. Freilich unterliegt es keinem Zweifel, daß ἐβαπτίσαντο heißen kann „sie ließen sich taufen“[288]). Indem wir dafür an jenes βάπτισαι Akt. 22, 16 erinnern, widerlegen wir zugleich das seltsame Vorgeben, als habe man sich zur Bezeichnung der christlichen Taufe nur des passivischen und nicht auch des medialen Aoristus bedient[289]). Man konnte aber gar wohl daraufkommen, ἐβαπτίσθησαν mit ἐβαπτίσαντο zu vertauschen, indem das folgende ἔφαγον und ἔπιον, so wie das vorhergehende διῆλθον zu dem Irrthume verleitete, als rede der Apostel von dem, was jene Israeliten gethan haben, während der recht verstandene Zusammenhang mit sich bringt, daß gesagt wird, was ihnen zu Theil geworden[290]). Wenn nun die Taufe auf Moses, welche

[288]) Winer Gramm. S. 296. [289]) gegen de Wette z. 1 Kor. 10, 2. [290]) vgl. Rückert z. d. St.

ihnen zu Theil ward, für sie alle die selbe und gleiche gewesen ist, indem die Wolke sie alle unter ihre Obhut nahm und das Meer ihnen allen den Weg bahnte aus der Knechtschaft in die Freiheit; so muß auch in der Taufe auf Christum, um deren willen jener Vorgang eine Taufe genannt wird, für alle, welche dieselbe empfangen, dasselbe Gnadenwiderfahrniß seyn. Daß es so gemeint ist, findet seine Bestätigung in der Beziehung auf das christliche Mahl des Herrn, mit welcher weiterhin von einem Essen derselben geistlichen Speise und Trinken desselben geistlichen Tranks Erwähnung geschieht, wovon später gehandelt werden wird.

Wenn nun die Taufe des Einzelnen eine Aufnahme in das Gemeinleben der Kirche Christi ist, welche ihn der unbedingten Gottesgemeinschaft Jesu Christi, so fern dieselbe ihrem Gemeinleben einwohnt, weil des ihr einwohnenden Geistes Jesu Christi, theilhaft macht; so begreift sich, wie es Eph. 5, 26 bei einem früher besprochenen Anlasse heißen kann, Christus habe die Gemeinde durch das Wasserbad kraft eines Wortes gereinigt. Wie der Mann durch das Wort, welches seinen Willen ausspricht, ein Weib zu seinem Weibe zu machen, die Unehre ihres Jungfernstandes von ihr nimmt[291]), so hat Christus der Gemeinde gethan. Die Handlung der Wassertaufe ist seines Worts, daß er sie zu seiner Gemeinde mache, Verkörperung und Vollzug. Da ist nun wohl zu beachten, daß gerade hier, wo es um das zu thun ist, wodurch sich Christus die Gemeinde aneignet, nichts weiter als der sichtbare, leibliche Vorgang der Wassertaufe genannt wird. Ihm wird die reinigende Wirkung zugeschrieben, durch welche sie ihrer Sünde, so fern dieß durch ein Widerfahrniß geschehen kann, genauer also, ihrer Sündenschuld entledigt und in ein nicht mehr durch ihre Sünde bestimmtes Verhältniß zu Gott gesetzt ist. Wie ist aber nun solches der Gemeinde geschehen? Denn von der Einsetzung der Taufe ist, wie man sieht, keine Rede[292]). Denken wir uns das Ziel erreicht, auf welches es, wie es dort weiter heißt, Christus mit jener Reinigung der Gemeinde abgesehen hat, denken wir uns die Gemeinde fehllos hergestellt, so ist der Anfang seines Thuns, mit welchem er diesen schlüßlichen Stand derselben zu

[291]) vgl. Jes. 4, 1; 1 Kor. 7, 36. [292]) gegen Harleß.

Wege gebracht hat, die Taufe gewesen. Denn für alle die, welche dann jene fehllose Gemeinde ausmachen, hat sein heiligendes Wirken mit ihrer Taufe begonnen. Die Taufe, welche auch solchen zu Theil wird, die der Herr schlüßlich nicht zu den Seinen zählt, ist der Anfang seines auf Herstellung einer fehllosen Gemeinde abzielenden heiligenden Thuns. Durch sie eignet er sich alle gleicher Weise an, welche dann seiner im Werden begriffenen Gemeinde angehören. Es wird nur von ihrem Verhalten abhängen, ob sie auch seiner fertig und völlig gewordenen Gemeinde angehören und schlüßlich ihm eignen werden.

Besteht aber eine so innige Beziehung zwischen Gemeinde und Taufe, daß die Taufe nicht nur Aufnahme der Einzelnen in die Gemeinde, sondern auch Christi Aneignung seiner Gemeinde selbst ist, so kann regelmäßiger Weise Niemand Glied der Gemeinde seyn, ohne die Taufe empfangen zu haben. Folglich sind auch die Kinder, an welche Paulus Eph. 6, 1 ein Wort der Ermahnung richtet[293a]), für getauft zu achten — denn er spricht ja nicht blos von ihnen, sondern zu ihnen als zu Mitgliedern der Gemeinde —, und die christliche Vermahnung — denn in dieser Allgemeinheit ist der Ausdruck νουθεσία κυρίου zu fassen —, mit welcher er die Eltern ihre Kinder auferziehen heißt, wird mit der Voraussetzung anbefohlen, daß es sich um die Aufziehung getaufter Kinder handelt. Wenn man aus dem Fehlen jeder ausdrücklichen Erwähnung der Kindertaufe den Schluß gezogen hat, daß dieselbe in der Apostel Zeit nicht üblich gewesen sey; so ist dagegen zu sagen, daß eine ausdrückliche Erwähnung derselben irgendwie hätte veranlaßt seyn müssen. Nun verstand sich aber die Kindertaufe von selbst, sobald es thunlich war, ganze Familien als solche in die christliche Gemeinde einzufügen; und daß dieß für thunlich, ja für das Naturgemäße und Wünschenswerthe erachtet wurde, erhellt aus der Art und Weise, wie Lucas die Bekehrung des Kerkermeisters zu Philippi erzählt. Ehe dessen Hausgenossen nur erwähnt sind, antworten Paulus und Silas auf seine Frage, was er thun müsse, um Heil zu gewinnen: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du Heil finden, du und dein Haus.“ Man nimmt zwar an, daß die Hausgenossen bereits dieselbe Stim-

[293a]) vgl. Kol. 3, 20.

mung an den Tag gelegt hatten, wie der Hausherr[293b]). Aber mit dieser Annahme zeiht man den Geschichtschreiber einer ungeschickten Erzählungsweise; denn er hätte, wenn er es so meinte, voranstellen müssen, welchen Eindruck das Vorgefallene auf des Kerkermeisters ganzes Haus, nicht blos auf ihn selbst, gemacht habe. Wie es Lucas meint, muß man aus dem entnehmen, was er und wie er erzählt.

Er will hervorheben, daß Paulus und Silas an den heidnischen Orten, wo keine Synagoge die gläubigen Heiden aufnehmen konnte oder wollte, ihr Absehen darauf richteten, das Haus, die Familie zur Stätte des Evangeliums zu machen. Nur einzelne Frauen von Philippi hatten bis dahin an dem jüdischen Gebetsorte die Predigt von Christo vernommen. Da warf jenes wunderbare Begebniß den Kerkermeister zu den Füßen seiner Gefangenen, und brachte einen Hausvater zur Sorge um sein Heil, dessen Familie nun eine feste Stätte christlichen Gemeinlebens werden konnte[294]). Daß die Apostel den Vorgang gleich von dieser Seite erfaßt haben und daß er diese Bedeutung gewonnen hat, dieß hervorzuheben ist die Erzählung eingerichtet. Es kommt nichts darauf an, ob unter den Hausgenossen des Kerkermeisters auch unmündige Kinder gewesen[295]). Genug, daß Paulus und Silas die Hausgenossen mit dem Hausvater so zusammenfassen, daß, wenn er gläubig wird, auch ihr Heil damit begründet erscheint. Nicht blos so und so viele einzelne Gläubige werden gewonnen seyn, wenn sein Glaube der ihrige wird, sondern eine christliche Familie ist gewonnen. Als Glieder dieser Familie wurden sie denn auch sämmtlich sofort getauft: es genügte hiefür, daß sie dem Glauben des Hausvaters nicht widerstrebten, daher auch von ihrem Glauben nicht sonderlich gesagt ist.

Nur wenn man den innern und den äußern Vorgang der Taufe trennt, als ob der letztere auch ohne den erstern bleiben, und der erstere nur unter der Bedingung vorausgehender Bekehrung des Täuflings mit dem letztern sich verbinden könnte, wird man darauf kommen, nach einer besondern Berechtigung der Kindertaufe zu fragen, oder ihr blos die Berechtigung einer modificirten Taufe, die also keine

---

[293b]) Baumgarten d. Apostelgeschichte II. 1. S. 219. [294]) vgl. Akt. 18, 8.
[295]) Höfling d. Sakr. der Taufe I. S. 99.

ist, zuzuerkennen[296]). Für eine solche Berechtigung derselben trägt aber dann die Stelle 1 Kor. 7, 14 nichts aus, welche mit dieser Frage gar nichts zu thun hat[297]); und auf die Erzählung, wie Jesus Kinder gesegnet hat[298]), wird man sich nur berufen können, wenn man die Kindertaufe von Seiten Gottes und Christi dasselbe seyn läßt, was die Taufe des erwachsenen Gläubigen ist. Um die Bedeutung dieser Erzählung richtig zu würdigen, muß man vor allem den Zusammenhang wahrnehmen, in welchem sie steht. Zwar bei Lucas finden wir sie zwischen dem Gleichnisse von dem Pharisäer und dem Zöllner, welches lehrt, was dazu erforderlich ist, um bei Gott Gnade zu finden, und zwischen der Erzählung von dem reichen Jünglinge, dessen Beispiel den Jüngern zeigte, wie sehr Reichthum das Einkommen in das Reich Gottes erschwere. Hier ist es also um die Lehre zu thun, wie man das Reich Gottes gewinnen müsse: daher denn auch nur Jesu hierauf bezügliches Lehrwort an seine die Kinder abwehrenden Jünger mitgetheilt, nicht aber sein Bezeigen gegen die Kinder erzählt wird. Anders aber bei Matthäus und Marcus. Bei ihnen steht diese Erzählung zwischen den beiden Aussprüchen Jesu über die Ehe und über den Reichthum, und bildet also das mittlere von drei Stücken, in welchen es sich um Beziehungen zwischen dem natürlichen Leben und dem Himmelreiche handelt, nachdem in beiden Evangelien Reden des Herrn vorausgegangen sind, welche das Verhältniß der Glieder seiner Gemeinde unter sich zum Gegenstande haben. In diesem Zusammenhange ist es darum zu thun, wie die unmündigen Kinder zum Himmelreiche stehen, und wie sich die Seinen zu ihnen verhalten sollen: weshalb denn auch in beider Evangelisten Erzählung das Bezeigen Jesu gegen die Kinder, welche man zu ihm brachte, die Hauptsache ist, während die Lehre, daß ihnen gleichen müsse, wer das Himmelreich erlangen wolle, nur zur Begründung seiner Zurechtweisung der Jünger zwischeneintritt.

Der Vorgang ist schon an sich selbst bedeutsam genug. Er wäre es freilich nicht, wenn die Verbindung des Ausspruchs τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit der Weisung ἄφετε τὰ παιδία

---

296) so z. B. Ebrard a. a. O. II. S. 619. 297) vgl. erste Hälfte S. 454.
298) Matth. 19, 13 ff.; Marc. 10, 13 ff.; Luc. 18, 15 ff.

καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρός με so zu verstehen wäre, als wollte Jesus die Kinder nur deshalb nicht abgehalten wissen, weil sie, wie man sich ausgedrückt hat, den künftigen Theilnehmern des Reichs zum Typus dienen[299]). Aber von einem Typus ist ja hier keine Rede, sondern jener Ausspruch soll die Jünger belehren, daß die Bitte derer, welche die Kinder brachten, gar nicht so ungeschickt sey, als sie meinen. Andererseits ist es allerdings nicht minder unrichtig, den Ausspruch unmittelbar von den Kindern handeln zu lassen[300]): er sagt ganz allgemein, wie diejenigen beschaffen seyn oder das Reich Gottes aufnehmen müssen, welche desselben theilhaft werden sollen[301]). Da er aber die Erklärung gibt, warum Jesus die Kinder zu sich läßt, so muß eben dasselbe von den Kindern selbst gelten, was von denen gesagt ist, welche den Kindern gleichen[302]). Von Beiden also gilt, daß ihrer das Himmelreich ist, wenn sie zu Jesus kommen, die Kinder zu ihm gebracht, die Erwachsenen aus eigenem Entschlusse. Worin aber die Erwachsenen den Kindern gleichen müssen, hat man aus der Beziehung zu entnehmen, in welcher hier die Kinder in Betracht kommen. Daß sie weniger verhärtet sind, als die Erwachsenen oder daß ihnen ein Vervollkommnungstrieb innewohnt[303]), sind fernab liegende Erwägungen. Auf die Art und Weise kommt es an — das sieht man vornämlich bei Marcus —, wie ein Kind etwas aufnimmt und annimmt, was an dasselbe gebracht oder ihm dargeboten wird. In dieser Beziehung besteht zwischen dem Kinde und dem Erwachsenen der Unterschied, daß der Erwachsene einen Anspruch mitbringt, von welchem das Kind nichts weiß, und daß er seinen Willen, sein Urtheil für maßgebend achtet, während das Kind einfach hinnimmt. Nur wer lediglich an sich geschehen läßt, was Gott ihm thut, ist geschickt für das Himmelreich. Da dieß nun der Kinder Art ist, so eignet es ihnen nicht minder, als denjenigen Erwachsenen, welche ihnen hierin gleichen.

Verhielte es sich nicht so mit den Kindern, so hätte Jesus an denen, welche man zu ihm brachte, nicht so thun können, wie er ge-

---

[299]) so Meyer z. d. St. [300]) so Bengel u. de Wette. [301]) vgl. Fritzsche z. d. St. [302]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 277. [303]) de Wette z. d. St.

than hat. Denn er hat ja nicht blos für sie gebetet, sondern hat sie in seine Arme genommen und unter Handauflegung Gebet für sie und Segen über sie gesprochen, hat also ähnlich an ihnen gethan, wie an den Kranken, welche er seine heilende Kraft erfahren ließ. Wie er an diesen die Macht seines Geistes in Liebe bethätigte, so auch an den Kindern; hier wie dort übte er Gegenwirkung gegen eine Macht des Bösen, bei den Kranken, um eine Störung des leiblichen oder seelischen Lebens zu heben, bei den Kindern, um ein in der Entfaltung begriffenes Leben für seine sittliche Aufgabe zu stärken. Das Letztere ist eben so möglich, als das Erstere, weil es das Naturleben des Menschen ist, in welchem seine Sünde ihren Sitz hat, so daß die Wirkung göttlicher Lebensmacht auf dasselbe zur Gegenwirkung wider die Macht des Argen in ihm wird. Daß jene Kinder von dem Augenblicke an wiedergeboren gewesen seyen, davon sagen die evangelischen Berichte freilich nichts: aber wie sollten sie auch, da Wiedergeburt nicht früher ist, als heiliger Geist, und heiliger Geist nicht früher als Jesu Verklärung?[304]) So lange Jesus im Fleischesleben stand, geschahen die Bethätigungen seiner Geistesmacht einzeln und vorübergehend, nur immer in dem Maße, als er sich mit denen, welche ihrer bedurften, in Berührung setzte. Erst nachdem er verklärt ist, beginnt seine immer gleiche und allseitige Selbstbethätigung durch seinen Geist, welchen er zum Geiste seiner Gemeinde macht. Hat er nun, als er auf Erden war, die Kinder, welche man zu ihm brachte, seine Geistesmacht in Liebe erfahren lassen, weil sie dazu geeignet sind, des Himmelreichs theilhaft zu werden; so hat er damit seinen Jüngern die Weisung für die Zukunft gegeben, die Kinder zu ihm, dem Verklärten, bringen zu lassen, damit er sie in das verwirklichte Himmelreich, in seine Gemeinde, aufnehme und ihnen seine stetige Selbstbethätigung durch den in ihr wirksam gegenwärtigen Geist angedeihen lasse. In Folge ihres Verständnisses dieser Weisung ist der Vorgang, bei welchem und mittelst dessen er sie gegeben hat, gerade in dem Zusammenhange, in welchem wir ihn bei Matthäus und Marcus finden, noch besonders Bestandtheil der evangelischen Geschichte geworden, obgleich die Lehre, daß die Erwachsenen den Kin-

[304]) gegen Ebrard a. a. O. II. S. 618.

dern gleich werden müssen, um in das Himmelreich einzukommen, schon vorher[305]) ihre Stelle gefunden hatte. Es wird also allerdings dabei bleiben, daß die Kindertaufe in jenem Vorgange unerschütterlich begründet[306]), ja daß sie ihm zufolge für den Fortbestand der Gemeinde die rechte, regelmäßige Taufe ist[307]). Daß sie dieß aber nur in dem Falle ist, wenn sie wirklich Aufnahme in das christliche Gemeinleben ist, versteht sich eben so von selbst, wie es keiner Erinnerung bedarf, daß nur das eine christliche Taufe ist, welche der Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams einverleibt[308]), und daß nur in dem Maße, als die jeweilige Kirche Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams ist, eine Bürgschaft für die Entfaltung des mit der Taufe gesetzten neuen Lebens besteht.

Es ist also nur eine richtige Anwendung der Taufe, bei welcher sie bleibt, was sie ist, wenn der Glaube der Angehörigen eines Kindes dasselbe in die christliche Gemeinde, also in die Gemeinschaft des heiligen Geistes aufnehmen läßt. Ein ganz ander Ding wäre, was man ungehöriger Weise mit der Kindertaufe in Vergleich gebracht hat[309]), sich stellvertretend für Verstorbene taufen zu lassen. Von einer solchen Taufe meint man 1 Kor. 15, 29 etwas zu lesen. Aber dieß ist, wenn ich recht sehe, ein Mißverstand, welcher lediglich in unrichtiger Verbindung der Worte ὑπὲρ τῶν νεκρῶν seinen Grund hat. Nachdem der Apostel vom 12. Verse an gezeigt hat, welches die Bedeutung der Todtenauferstehung für die Thatsachen des christlichen Glaubens ist, zeigt er vom 29. Verse an, welche Bedeutung sie für das christliche Handeln hat. Er thut dieß zunächst in drei Fragesätzen, deren erster durch sein Futurum alle gebräuchlichen Auslegungen unbrauchbar macht. Denn daß das ποιεῖν dieser Frage die Bedeutung „gewinnen"[310]) oder „erzielen"[311]) haben soll, ist eine Auskunft, an deren Thunlichkeit wohl diejenigen selbst zweifeln, welche nach ihr greifen. Beläßt man aber das Verbum in seiner einfachen Bedeutung, und versteht doch unter diesem Thun nichts anderes als

[305]) Matth. 18, 3. [306]) Baumgarten d. Apostelgeschichte I. S. 64. [307]) vgl. Martensen d. christl. Dogm. S. 482. [308]) vgl. Höfling d. Sakr. d. Taufe I. S. 71. [309]) s. z. B. Neander Geschichte der Pflanzg. der christl. Kirche S. 280 ff. [310]) so z. B. Meyer. [311]) so z. B. Olshausen.

das *βαπτίζεσθαι* der *βαπτιζόμενοι*, so kann man mit dem Futurum nimmermehr zurechtkommen. Der Eine will es so verstehen, daß, die sich taufen lassen, wenn es keine Todtenauferstehung gibt, werden aufhören müssen, dieß zu thun[312]); der Zweite meint es aus der Voraussetzung begreifen zu können, daß es keine Todtenauferstehung gäbe, indem unter dieser Voraussetzung ihr Thun ein ungeschicktes seyn würde[313]); der Dritte umschreibt quid eos facere apparebit[314]). Daß das Letzte nicht angeht, versteht sich von selbst. Aber auch die beiden andern Erklärungen vertragen sich mit dem Wortlaute der Frage nicht, indem nach der einen die Frage nicht die wäre, was sie thun werden, sondern ob sie das, was sie thun, ferner thun werden, nach der andern aber nicht ihr Thun oder Lassen selbst, sondern die Beschaffenheit desselben fraglich wäre. So, wie die Frage lautet, muß das mit *τί ποιήσουσιν* Gemeinte von dem *βαπτίζεσθαι* verschieden seyn und auf dasselbe folgen: entweder so, daß sich fragt, was dann diejenigen anfangen werden, die sich taufen lassen, oder was für ein Thun sich dann von ihnen erwarten lasse. Im erstern Falle ist die Meinung, daß sie rathlos seyn, im andern, daß sie nichts leisten werden. Eine Rathlosigkeit derselben kann nicht die Folge seyn, wenn es mit der Todtenauferstehung nichts ist, sondern sie würden es eben seyn lassen müssen, sich taufen zu lassen. Es bleibt also nur übrig, daß man sich keiner Leistung von ihnen versehen könnte.

Dann kann aber *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* unmöglich mit *οἱ βαπτιζόμενοι*, es muß mit *ποιήσουσιν* verbunden seyn wollen. Denn warum sollte sich gerade von denen, welche sich für die Todten taufen lassen, und in Folge dessen, daß sie dieß thun, falls es eine Todtenauferstehung gibt, eine besondere Leistung erwarten lassen, welche wegfällt, wenn es keine gibt? Wohl aber ist von denen, welche sich überhaupt taufen lassen, mit Grund zu erwarten, daß sie etwas für Andere thun, während sie dieß nicht der Mühe werth finden werden, wenn die, für welche sie etwas thun sollten, einem Tode verfallen, aus dem sie nicht erstehen. Todte nennt der Apostel diejenigen, für welche denen, die da Christen werden, von dem an etwas zu thun obliegt. Er nennt sie so, weil eben ihr Tod es ist, welcher die Ge-

---

[312]) so Rückert. [313]) so de Wette. [314]) so Billroth.

tauften zu solchem Thun bestimmen müßte, und weil es andererseits wiederum ihr Tod ist, welcher, wenn es keine Auferstehung gibt, davon abhalten wird, etwas für sie zu thun. Jenes ist der Tod, in welchem sie sich befinden, dieses der Tod, welchem sie dann sterbend verfallen: ein verschiedener Gebrauch von νεκρός wie Matth. 8, 22, nicht das eine Mal eigentlich, das andere Mal uneigentlich[315]), sondern beide Male von wirklichem Tode, dem Solde der Sünde, gemeint, zuerst wie er schon bei Leibesleben besteht[316]), hernach wie er sich im Sterben vollendet. Daher heißt es auch das eine Mal νεκροί, das andere Mal ὅλως νεκροί. Denn der Bedingungssatz εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται gehört nicht zum Folgenden, sondern will als Apposition zu ἐπεί dem Vorhergehenden angeschlossen seyn; und ὅλως heißt nicht „überhaupt", in welcher Bedeutung es müßig stände, sondern „vollständig". Wenn diejenigen, welche vermöge der Sünde im Tode liegen, mit ihrem Sterben einem völligen Tode anheimfallen, aus welchem es kein Erstehen gibt; so werden diejenigen, welche sich taufen lassen, in ihrem Christenstande keinen Grund finden, etwas für sie zu thun, das ihnen aus dem Tode hülfe, in welchem sie liegen.

Ja noch mehr, fährt der Apostel fort, warum lassen sie sich dann taufen? So lautet der zweite Fragesatz, im Blick auf welchen gerade οἱ βαπτιζόμενοι gewählt ist, das Subjekt des ersten zu bezeichnen. Bei der gewöhnlichen Erklärung des ersten Satzes und der dadurch bestimmten Verbindung τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν ist dieser zweite Satz müßig, da er dasselbe sagt, wie der erste, und kommt das καί desselben um seine Bedeutung, etwas Neues zum Vorigen hinzuzufügen.[317]) Und doch muß nothwendig dieses τί καί mit dem folgenden τί καί gleichen Werth und Sinn haben. Von dem, wessen man sich von denjenigen, welche Christen werden, für die Anderen zu versehen hat, schreitet der Apostel fort zu dem, was sie selbst damit thun, daß sie Christen werden, und hievon wiederum zu dem, was diejenigen für sie thun, welchen sie es verdanken, daß sie Christen werden. Aus diesem Verhältnisse des dritten Fragesatzes zum

---

[315]) s. z. B. Meyer z. Matth. 8, 22. [316]) vgl. z. B. Eph. 2, 1. [317]) man vgl. z. B. Billroth u. de Wette z. d. St.

zweiten erklärt sich die Stellung des nachdrucksvoll vorausgeschickten ὑπὲρ αὐτῶν, welches sich nun nicht auf die Todten bezieht, sondern auf die, welche sich taufen lassen, als welchen zu Liebe und zu Gute die Verkündiger des Evangeliums ihr Leben wagen [318]). Nach allem dem schreiben wir die ganze Stelle folgender Maßen: *Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνευομεν;* So geschrieben und erklärt sagt die Stelle nichts von einer stellvertretenden Taufe für die Todten. Wir kehren in den Zusammenhang unserer Aufgabe zurück.

Das Mahl des Herrn.

Unsere Untersuchung der Schriftaussagen über die Taufe hat zu dem Ergebnisse geführt, daß es genug und der Schrift gemäß ist, von der Taufe zu sagen, sie sey die sichtbare, die leiblich geschehende Aufnahme in die Kirche, indem damit zugleich gesagt ist, daß sie des in der Kirche wirksam gegenwärtigen Geistes Jesu Christi theilhaft macht: was wiederum nichts anderes heißt, als daß sie den in angeborner Natur befindlichen Menschen der in Jesu Christi Person verwirklichten unbedingten Gottesgemeinschaft in der Art theilhaft macht, wie dieselbe dem kirchlichen Gemeinleben einwohnt. Aber was berechtigt uns nun, unmittelbar neben die Taufe das Abendmahl zu stellen, so zwar, daß diesen beiden kirchlichen Handlungen keine dritte weiter zur Seite tritt? In der alttestamentlichen Gottesgemeinde finden wir allerdings eine Handlung, welche sich in solcher Weise neben die Beschneidung stellt, nämlich das Passamahl. Wie in der Familie des Heils die Beschneidung des Gesetzes Anfang gewesen ist, so das Passamahl in dem Volke des Heils. Die Beschneidung hat geschehen müssen, damit Abraham den Sohn der Verheißung zeugte, das Passamahl, damit Israel das Volk der in ihm zu erfüllenden Verheißung ward. Und so einzig gleich sich die erste Beschneidung und das erste Passamahl stehen, eben so auch der bleibende Brauch der einen und des andern. Beschnitten zu seyn, war die Bedingung der Mitgliedschaft in der Gottesgemeinde, und das Passa zu begehen, war das vornehmste Recht dieser Mitgliedschaft, die unvergleichbare Übung einer priesterlichen Befugniß, deren Stätte nicht das Heilig-

[318]) vgl. 2 Tim. 2, 10.

thum war, sondern das Haus. Was aber in der alttestamentlichen Gemeinde das Passamahl gewesen ist, das ist in der neutestamentlichen das Abendmahl.

Was ist es nun näher um das Passamahl gewesen? Es hat mit der Beschneidung und nur mit der Beschneidung dieß gemein, daß es nicht durch das sinaitische Gesetz, sondern durch eine erstmalige Anordnung und deren Vollzug eingeführt worden ist. Das israelitische Volk sollte seinen Glauben an die nun bevorstehende Erlösung aus der Fremde, sowie sein Verlangen, dieser Erlösung theilhaft zu werden, und seine Anerkenntniß, daß es ihrer nur aus Gnaden theilhaft werde, durch eine Handlung beweisen. Nicht eine Darbringung wurde hiefür angeordnet, da ja die Erlösung nicht erst zu erbitten und auch noch nicht für sie zu danken war, sondern ein Mahl, welches für den Aufbruch bereitete, und eine Bezeichnung des Hauses mit dem Blute des Thiers, welches zum Mahle diente. Das Schlachten selbst war hier nur ein Mittel zum Zweck [319a]), und das Mahl war keine Opfermahlzeit, weil das, was gegessen wurde, nicht dargebracht, sondern nur zu dem Behufe geschlachtet worden war, um gegessen zu werden [319b]). Das Blut wurde verwendet, um den Glauben, daß ein Gericht über Ägypten ergehen werde, und das Bewußtseyn der Sünde, welche auch Israel dieses Gerichts schuldig machen würde, und die Zuversicht zu der dennoch verschonenden Gnade Gottes zu beweisen. Dadurch unterschied sich der Israelite von dem Ägypter, durch das Mahl aber bethätigte er seinen Willen, an der Erlösung Theil zu haben, welche sein Volk zum Volke Gottes machte: beides nicht aus eigenem Antriebe, sondern auf Gottes Anordnung, welcher Israel aus Gnaden lehrte, was es zu thun habe, um seine verschonende und erlösende Gnade zu erfahren.

Gleichwie Abraham nicht blos seinen Leib für die Zeugung des verheißenen Sohns gereinigt, sondern das Gebot der Beschneidung als bleibendes Gesetz seines Hauses und Volks empfangen hat; so ist auch das Mahl der Verschonung und Erlösung nicht blos in jener entscheidenden Nacht angestellt worden, sondern ist regelmäßiger Brauch

---

[319a]) gegen Harnack d. christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter S. 191. [319b]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 177 f.

des Volkes Gottes und Bestandtheil seines Gesetzes geworden. Während aber die Beschneidung immer dieselbe blieb, welche sie bei ihrer ersten Übung gewesen, ist das Mahl der Versöhnung und Erlösung, wo es wiederholt wird, nicht ganz dasselbe, wie als es zuerst abgehalten wurde. Zuerst abgehalten wurde es von dem seiner Verschonung sich versichernden, seiner Erlösung gewärtigen Israel, wiederholt wurde es von dem für jene Verschonung und Erlösung dankbaren und seines Gnadenverhältnisses zu Gott sich freuenden Volke Gottes. Daher unterblieb bei der Wiederholung das Blutzeichen am Hause, und kam das Blut des zum Mahle geschlachteten Lammes statt dessen an den Altar des Hauses Gottes. Denn dorthin gehört das im Blute verströmte Leben des Thiers, weil die Tödtung desselben nicht geschähe, wenn die Sünde nicht wäre, welche eine fortdauernde, immer wieder und so auch hier ungeschehen zu machende Entheiligung der heiligen Stätte ist[320a]). Es gehört dorthin, obgleich das Thier nicht Gotte dargebracht, sondern nur gottesdienstlich verwendet wird, und obgleich dasselbe nicht deshalb getödtet wird, damit sein Blut an den Altar komme, sondern sein Blut an den Altar kommt, weil es gottesdienstlich getödtet wird[320b]).

Diese Änderung entspricht dem Unterschiede zwischen jetzt und damals, indem Israel seit jener Nacht das Volk Gottes ein für alle Mal geworden ist und ein Heiligthum Gottes in seiner Mitte aufgerichtet steht. Aber eine Verdankopfermahlzeit ist das Mahl auch jetzt nicht, so wenig als damals, weil nicht Gotte Dargebrachtes zur gottesdienstlichen Mahlzeit verwendet, sondern das Thier lediglich für den Zweck geschlachtet wird, um zur gottesdienstlichen Mahlzeit zu dienen. Das Passamahl ist kein Genuß des göttlichen Lebens, welches die Ewigkeit des Reiches Gottes verbürgte[321]); es ist auch kein Bekenntniß der Versöhnungsbedürftigkeit und des Glaubens an Gottes versühnende Bundesgnade, noch eine Besiegelung dieser Gnade für den, welcher es beging[322]). Die Feier der Thatsache ist es, durch welche Israel der Welt entnommen und zum Volke Gottes be-

---

[320a]) so ebendas. S. 152. [320b]) gegen Harnack a. a. O. S. 192. [321]) Kahnis d. Lehre v. Abendm. S. 20. [322]) Ebrard d. Dogma v. h. Abendm. I. S. 36.

sondert worden, somit aber auch des Thatbestands, daß es nun ein für alle Mal das Volk Gottes ist. Als diese Feier blieb es der Anfang der heiligen Zeit, welche mit dem Laubhüttenfeste schloß, blieb die Voraussetzung aller folgenden festlichen Begehungen, deren priesterlich vermitteltes volksgemeindliches Thun auf eben dem Thatbestande beruhte, welchen die hausgemeindliche Passamahlzeit feierte. Dieser Thatbestand war ein freudiger, und deshalb die Feier ein Freudenmahl. Aber Israel konnte sich dessen, daß es Gottes Volk war, nicht freuen, ohne daran zu gedenken, daß ihm Gott die Sünde hat vergeben müssen, um es zu seinem Volke zu machen, und daß er sie ihm fortwährend vergeben muß, um es sein Volk seyn zu lassen: womit sich ihm die herbe Empfindung seiner Sündhaftigkeit und der selbstverleugnende Vorsatz neuer Heiligung verband. Deshalb darf die Schlachtung des zur Mahlzeit bestimmten Thiers nicht geschehen, ohne daß das Blut desselben an den Altar kommt, und muß zum Fleische des Thiers die Zukost bitterer Kräuter genossen werden und neues, ungesäuertes, also geschmackloses Brod der Buße: denn dieß und nichts weiter bedeutet לֶחֶם עֹנִי [323]).

Dieses Mahl hat Jesus noch am Abende vor seinem Tode mit seinem Volke [324]), aber im Kreise seiner Jünger, gleich als ihr Familienhaupt, gefeiert; oder vielmehr, es war so von Gott gefügt, daß er in der Nacht des Passamahls [325]), mit Beginn des Passafests seinen Feinden überantwortet wurde. In der Nacht des Passamahls, so daß er dasselbe noch mit seinem Volke gefeiert hat, ehe es ihn tödtete — so erzählen ausdrücklich die drei ersten Evangelisten. Mit Beginn des Passafests, so daß Israel das Fest seiner Besonderung zum Volke Gottes damit beging, daß es der heidnischen Obrigkeit das Todesurtheil über seinen König abnöthigte — so erzählt mit nachdrücklicher Betonung Johannes. Denn dieß ist die Meinung der Zeitbestimmung Joh. 19, 14, wenn ich anders recht sehe, daß man abzutheilen hat, ἦν δὲ παρασκευὴ· τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, und daß mit dem letztern Satze gesagt seyn will, der Urtheilsspruch des Pilatus sey eben so viel Stunden nach Beginn der Passafestzeit, deren Anfang die Mitter-

[323]) Deut. 16, 3; vgl. z. B. Ps. 116, 10; 119, 67. [324]) Marc. 14, 12.
[325]) vgl. Zeitschr. f. Protest. u. K. 1853, Okt., S. 260 ff.

nachtstunde nach dem Passamahle war[326]), von den Juden erzwungen worden, so viel Tage vor Beginn derselben Jesu Salbung durch die bethanische Maria geschehen war[327]). Jenes Passamahl war also zugleich Jesu letztes Mahl, welches er mit seinen Jüngern hielt, und als solches lehrte er sie dasselbe begehen, indem er sprach, er werde das Passa nicht mehr essen, bis daß die Erfüllung desselben im Reiche Gottes vorhanden seyn werde[328]), und wiederum, er werde von dem Gewächse des Weinstocks nicht mehr trinken bis auf den Tag, da er es neu mit ihnen trinken werde in seines Vaters Reiche[329]). Es wird also mit Christi Wiederkunft in Herrlichkeit und der damit verbundenen Verklärung der Seinen ein Essen und Trinken anheben, welches sich zu dem der Passamahlzeit, wie die Erfüllung zur Weissagung verhält; und wie er jetzt das vorbildliche Mahl der Erlösung mit ihnen feiert, so wird dann seine Gemeinschaft mit ihnen eine stetige Feier des gegenbildlichen Mahls der vollkommenen Erlösung seyn. Denn er sagt ihnen zu, daß sie alsdann an seinem königlichen Tische essen und trinken sollen[330]), ein Essen und Trinken gleicher Art, wie sein Königthum seyn wird.

Solches sprach er zu ihnen, während der Verräther noch unter ihnen saß. Er hörte die Zusage des Herrn, aber sie galt ihm nicht; ihm galt das Wehe, welches der Herr über den rief, der ihn verrathen werde. Er saß aber auch da noch unter ihnen, als der Herr zum Schlusse des Passamahls noch einmal Brod und Kelch nahm, beides ihnen darzureichen als seinen Leib und sein Blut. Denn daß Lucas seine Anwesenheit bei diesem Vorgange voraussetzt, erhellt aus der Art und Weise, wie er den Ausspruch Jesu über den, welcher ihn verrathen werde, mit einem πλήν an die Worte „für euch gegeben, für euch vergossen" anschließt. Dieses πλήν heißt nicht „übrigens"[331]), noch bringt es einen Gegensatz zu der Liebe des Herrn, sey es vermöge deren er sein Blut für die Seinen vergießen will[332]), sey es deren Zeichen er ihnen in Brod und Wein gegeben hat[333]). Wohl erscheint Jesus im Berichte des Lucas durchweg als der Be-

---

[326]) vgl. Wieseler chronolog. Synopse der vier Evv. S. 414. [327]) Joh. 12, 1. [328]) Luc. 22, 16—18. [329]) Matth. 26, 29. [330]) Luc. 22, 29—30. [331]) gegen Baumgarten-Crusius z. d. St. [332]) so Meyer. [333]) so de Wette.

wirthende, nicht minder bei der Feier des Passamahls, als bei der Einsetzung des Abendmahls. Aber nicht, welche Liebe er seinen Jüngern damit erzeigt hat, wird hervorgehoben, sondern welch ein Mahl er für die Zeit angeordnet hat, während welcher er das Passamahl nicht mehr mit ihnen begehen wird; und nicht als seine Liebesthat bezeichnet er die Hingabe seines Leibes und die Vergießung seines Bluts, vermöge welcher sie das neue Mahl halten werden, sondern passivisch heißt es τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, so daß also betont ist, was ihnen zu Gute geschieht, und demnach πλήν die Einschränkung bringt, mit welcher ihnen dieß gilt. Es ist wesentlich dieselbe Wendung, mit welcher Jesus Joh. 13, 13 zu dem übergeht, was er von dem Verräther sagt. Daß aber des Verräthers Anwesenheit mit jenem „für euch" unverträglich seyn sollte[334]) läßt sich nicht absehen, wenn Jesus doch in seiner Gegenwart den Seinen zugesagt hat, daß er mit ihnen das Gegenbild des Passamahls begehen werde. Endlich ist es eben nur ein Mißverstand der Berichte des Matthäus und Marcus, wenn man meint, bei ihnen gehe der Einsetzung des Abendmahls zeitlich voraus, was Jesus zu dem Verräther sagt. Sie setzen blos mit demselben ἐσθιόντων αὐτῶν beides, diesen Ausspruch und jene Handlung, gleicher Weise in den Verlauf des Passamahls. Johannes aber, welcher für solche schreibt, denen die anderen evangelischen Berichte bekannt sind, sagt ausdrücklich, daß die Bezeichnung des Verräthers nach der Mahlzeit erfolgt ist.

Denn nicht δείπνου γινομένου ist Joh. 13, 2 zu lesen, welche Lesart viel zu schwach bezeugt ist[335]), sondern γενομένου, und dieß heißt nicht, da ein Mahl war[336]), oder nachdem es bereitet war[337]), sondern ist eben so viel als μετὰ τὸ δειπνῆσαι. Johannes gibt nämlich zuerst mit den Worten Πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, welche verglichen mit 12, 1 den Vorabend des Passafests bezeichnen, die Zeitbestimmung für das Folgende, und leitet dasselbe dann mit zwei Participialsätzen ein, welche die umständliche Voraussetzung aussagen, unter der es geschehen ist. Nun heißt γίγνεσθαι entweder „werden" oder „geschehen", und den Ton hat entweder das artikellose δείπνου

---

[334]) gegen Kahnis a. a. O. S. 10. [335]) gegen Meyer u. Luthardt. [336]) so Lücke. [337]) so de Wette, Baumgarten-Crusius.

oder γενομένου. Es muß aber γενομένου seyn, welches den Ton hat, weil der Evangelist von einem Mahle redet, um welches seine Leser wissen, nicht von irgend einem, sondern von dem bestimmten Mahle, welches der Herr am Vorabende des Passafestes mit den Seinen begangen hat. Also ist entweder, daß es zu diesem Mahle gekommen, oder daß dasselbe vorbei war, die umständliche Voraussetzung für das Folgende: entweder „nach eingetretenem" oder „nach geschehenem" Mahle [338]) hat man zu übersetzen. Aber was sollte im erstern Falle die Betonung des γενομένου, da doch kein Gegensatz Statt findet von solchem, was sich vor, und von solchem, was sich nach dem Eintritte dieses Mahls begeben hat? Wohl aber begreift sich das betonte γενομένου, wenn gesagt seyn soll, daß sich das Folgende nach geschehenem Mahle zugetragen habe, indem hierdurch der Leser an alles das erinnert wird, was er von Jesu Begehung des Passamahls und der Einsetzung des Abendmahls anderwärtsher weiß, so daß er mit dem Eindrucke dieser Erinnerung an die folgende Erzählung kommt. Weder das Fußwaschen, zu welchem der Herr vom Mahle aufstand, noch daß er nach Vollzug dieser Handlung sich wieder hingelegt, noch auch daß er dann den Verräther durch Eintauchung und Darreichung eines Bissens bezeichnet hat, steht unserer Erklärung der Worte δείπνου γενομένου entgegen. Denn das Fußwaschen hat ja der Herr nicht deshalb vorgenommen, damit die Jünger bei Tische reine Füße hätten, noch sollte es eine Dienstleistung sein, welche sonst einer von ihnen hätte übernehmen müssen [339]), sondern es war eine durch kein äußeres Bedürfniß veranlaßte, lediglich sinnbildliche Handlung, durch welche er sie für den Weg reinigte, den er sie in die Welt senden wollte [340]). Und daß er nicht länger mit ihnen bei Tische geblieben, als bis das Essen und Trinken zu Ende war, widerlegt der johanneische Bericht offenbar, welcher 14, 31 andeutet, wann er sich vom Tische erhoben hat, um dann noch stehend zu ihnen zu sprechen, was in den drei folgenden Kapiteln überliefert ist. Endlich die Darreichung des Bissens an Judas wird nicht wie gelegentlich im Verlaufe der Mahlzeit geschehen, sondern eine abgesonderte Handlung gewesen

---

[338]) vgl. Akt. 25, 26; Hebr. 9, 15. [339]) so z. B. Tholuck z. d. St.; vgl. dag. Luc. 7, 38. 44. [340]) vgl. Joh. 13, 10. 20.

seyn, da sie ihm zum unverkennbaren Zeichen dienen sollte, daß der Herr ihn kannte[341]).

Es waren also die Zwölf mit Einschluß des Verräthers, denen der Herr dieses Passamahl nicht nur durch seine Theilnahme an demselben und durch die Vorhersagung seines Todes und seiner Wiederkunft, sondern auch durch Darreichung des Brodes, welches sein Leib, und des Weines, welcher sein Blut sey, zu einer Feier der neuen Gottesordnung machte. Angesichts seines nahen Hingangs zu Gott beging er die Feier der Erlösung und Besonderung Israel's nicht, ohne eine Handlung daran zu schließen, welche sich zu ihr verhielt, wie sich sein bevorstehender Tod zu dem Thatbestande des Heils verhielt, dessen Feier das Passamahl war. Daß er dieß jetzt that, bezeichnete ihnen, in welchem Verhältnisse als der Erfüllung zur Weissagung diese Nacht zu jener letzten Nacht Israel's in Ägypten stand. Ist dort Israel zur Freiheit eines Volkes Gottes erlöst und das Volk, in dessen Knechtschaft es sich bis dahin befunden, gerichtet worden, so wird jetzt die Menschheit aus der Macht Satan's zur Freiheit der Kinder Gottes erlöst und Satan gerichtet werden. Eine Erlösung wird geschehen, welche Verschonung ist gleich jener, indem die Menschheit dem gleichen Gerichte verfallen wäre, wie Satan, wäre sie nicht der Gegenstand eines ewigen Gnadenwillens, dessen von je her vorbereitete wesentliche Verwirklichung nun erfolgen wird. Wie Jesu Tod diese Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens ist, haben wir oben gesehen. Jetzt will verstanden seyn, wie das Essen und Trinken dieser Nacht dem Mahle jener letzten Nacht in Ägypten gegenbildlich entsprochen hat.

Als Glieder der alttestamentlichen Heilsgemeinde hatten Jesus und die Seinen das Passamahl, also die Feier des alttestamentlichen Heilsbestandes begangen. Hieran schloß Jesus ein Essen und Trinken, welches er nicht mit den Seinen theilte. Von demselben Brod und von demselben Wein, womit sie die Freudenfeier des alttestamentlichen Heils nicht ohne ihn begangen hatten, reichte er ihnen zu essen und zu trinken dar mit den Worten: „dieß ist mein Leib, der für euch gegeben, dieß ist mein Blut, das für euch vergossen wird." Er

[341]) vgl. Luthardt z. d. St.

hat damit einerseits den Zusammenhang der neuen Gottesordnung, für deren Eintritt er bereitete, mit der bisherigen, deren Bestand das Passamahl feierte, andererseits aber den Unterschied zwischen der Heilsthat, mit welcher die neue Gottesordnung anheben wird, und derjenigen, mit welcher die bisherige angehoben hat, entsprechend ausgedrückt. Die in Ägypten geschehene Heilsthat Gottes bestand in einer Verschonung und Erlösung Israel's, zu welcher sich der Israelite damit bekannte, daß er nach Gottes Anordnung ein Thier schlachtete, mit dem Blute desselben sein Haus bezeichnete, mit dem Fleische desselben für die bevorstehende Wanderung sich stärkte. Jetzt hingegen besteht die Heilsthat Gottes, welche geschehen wird, in dem Tode, in welchen der Sohn Gottes dahingegeben wird, damit die Menschheit Vergebung ihrer Sünden empfange. Dem gemäß geschieht die Bereitung auf dieselbe damit, daß der, welcher in den Tod gehen wird, seinen Jüngern, welchen sein Tod zu Gute kommt, zu essen und zu trinken darreicht, was er nicht selbst mit ihnen ißt und trinkt: Brod, welches sein Leib, Wein, welches sein Blut ist, reicht er ihnen dar. Aber diese Darreichung geschieht mit der Voraussetzung, daß sie an ihn glauben und sichs gefallen lassen, durch seinen Tod erlöst zu werden, so daß ihr Essen und Trinken Bekenntniß ihrer Sünde, Bethätigung ihres Begehrens, derselben ledig zu werden, und Erzeigung ihres Glaubens ist, daß sein Tod sie ihrer Sündenschuld erledigen werde. Dort war die Erlösung unterschieden von dem Tode, welcher geschah, und die Schlachtung ging der Verwendung des Bluts und dem Essen des Fleisches vorher. Hier ist die Erlösung eins und dasselbe mit dem Tode, welcher geschieht, und die Bereitung auf jene ist Bereitung auf diesen. Soll nun hier wie dort die Bereitung darin bestehen, daß, was mit seinem Blute zur Sühnung dient, zur Stärkung gereicht für den Drang des Heilswegs; so muß das hiefür verordnete Essen und Trinken ein Essen und Trinken dessen seyn, was in den Tod gegeben werden wird. Denn drangvoll ist der neutestamentliche Heilsweg für die Jünger, welche ihren Herrn müssen sterben sehen, wie es jener alttestamentliche gewesen, als Israel eilends die Reise in die Wüste antreten mußte. Dort genügte eine leibliche Stärkung, jetzt thut eine Stärkung Noth, welche befähigt, die schwerste innere Anfechtung zu bestehen. Wohl setzt schon dieß, daß Jesus vorher-

gesagt hat, was ihm widerfährt, seine Jünger in den Stand, den Glauben an ihn auch dann zu behalten, wenn ihm solches widerfährt. Aber er läßt es nicht dabei, sondern schließt an das Essen und Trinken, mit welchem sie den Thatbestand der alttestamentlichen Gottesordnung gefeiert hatten, ein anderes Essen und Trinken, welches gleich jenem letzten Mahle in Ägypten die Bestimmung hatte, für das, was in dieser Nacht bevorstand, zu stärken. War das Wort der Vorhersagung geeignet, das Verhalten des Glaubens in den Jüngern zu wirken, so eignete sich, was ihnen Jesus zu essen und zu trinken darreichte, ihrem Glauben den entsprechenden Naturgrund zu beschaffen.

Was es mit dieser Speise und diesem Tranke für eine Bewandniß hatte, sagt uns das Wort, mit welchem der Herr die Darreichung begleitete. Daß dasselbe am sichersten und genauesten aus 1 Kor. 11, 23 zu entnehmen sey, indem Paulus selbst bezeuge, daß er seinen Bericht von der Einsetzung des Abendmahls einer unmittelbaren Offenbarung Jesu verdanke[342]), ist ein auf Mißverstand der Worte ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου beruhender Irrthum. Allerdings ist darauf, daß ἀπό den entferntern, παρά den nähern Herkunftsort bezeichne, kein sonderliches Gewicht zu legen[343]). Aber dennoch würde der Apostel das sich zunächst darbietende παρὰ τοῦ κυρίου geschrieben haben, wenn er hätte sagen wollen, aus wessen Munde er seine Kenntniß dieser Thatsache habe. Indem er ἀπὸ τοῦ κυρίου schreibt, gibt er zu erkennen, daß er betonen will, von wem das herrührt, was er gelehrt hat, und nicht, von wem die Kunde davon auf ihn übergegangen ist. Es handelt sich eben im Zusammenhange der Stelle überhaupt nicht darum, von wem die Kunde der Abendmahlseinsetzung herstammt, sondern auf wen sich die Lehre, was es um das Abendmahl sey, zurückführt. Nicht daß es bei der Einsetzung des Abendmahls so und nicht anders hergegangen, kam gegenüber der mißbräuchlichen Übung desselben in Betracht, sondern daß der Herr selbst dieß Mahl als eine Verkündigung seines Todes eingesetzt hat und es also auch in dieser und keiner andern Weise

---

[342]) so noch neuerdings J. Müller in Herzog's Real-Encycl. f. prot. Theol. u. K. s. v. Abendmahl. [343]) vgl. Osiander z. d. St.; s. auch Akt. 9, 13.

begangen wissen will. Daß dieß die Meinung des Apostels ist, erhellt unzweideutig aus der Art und Weise, wie er den eben dieß besagenden 26. Vers anschließt. Das ἐγώ aber, welches angeblich ungehörig, ja ein eitler Prunk seyn soll, wenn der Apostel nicht sagen will, daß ihm die Mittheilung absonderlich zugekommen[344]), kann uns am wenigsten irre machen. Es will aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden verstanden seyn. Wie könnte ich, sagt der Apostel, euch loben um eure Weise, das Mahl des Herrn zu feiern, ich, der ich von seiner Einsetzung her so ganz anders von ihm halte, als ihr es begeht? Er stellt sich mit diesem ἐγώ eben so wenig Anderen entgegen, welche nicht auf seinem Wege zu ihrer Kunde von der Einsetzung des Abendmahls gelangt sind, als er ἀπὸ τοῦ κυρίου von einer Mittheilung des Herrn an ihn verstanden wissen will, durch welche er unmittelbar erfahren habe, was Anderen durch menschliche Vermittlung zur Kenntniß gekommen sey. Beides, ἐγώ und ἀπὸ τοῦ κυρίου schreibt er im Gegensatze gegen den korinthischen Mißbrauch des heiligen Mahls, welchem er eben dadurch wehrt, daß er daran erinnert, wie dasselbe vom Herrn selbst herrühre, von ihm eingesetzt und deshalb so anzusehen und so zu begehen sey, wie er es eingesetzt hat. Mit Einem Worte, ἀπὸ τοῦ κυρίου heißt nicht, aus dem Munde des Herrn habe ich den Bericht über die Einsetzung des Abendmahls empfangen, sondern, auf ihn, auf seine Person und Geschichte, geht die Thatsache seiner Einsetzung zurück, die ich überkommen und eben so auch gelehrt habe.

Eine Verpflichtung, von dem Berichte des Paulus auszugehen, besteht also nicht. Wir dürfen das Wort, mit welchem der Herr seine Darreichung begleitet hat, zunächst da aufnehmen, wo es uns im Zusammenhange seiner Geschichte berichtet wird. Es lautet auch hier verschieden, aber die Verschiedenheit ist von keinem Belang. Hat Jesus bei Darreichung des Brods auch nur gesagt, dieß ist mein Leib, so hat das Brechen des Brods doch bedeutet, daß seinem Leibe Gewalt widerfahren wird. Dieß ausdrücklich zu sagen dienen die eben deshalb wohl erst vom Berichterstatter hinzugefügten Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον oder τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, aus welcher letztern

344) Meyer z. d. St.

Fassung der von der Handlung hergenommene Ausdruck, weil er mit Joh. 19, 36 unverträglich schien, mit Unrecht beseitigt worden ist. Bei dem Weine bedurfte es, um ihn darzureichen, keiner die Vergießung des Bluts abbildenden Handlung: daher sagt der Herr, dieß ist mein Blut, das für euch, oder das für Viele vergossen wird. Wenn er von seinem Leibe nur gesagt hat, was ihm widerfährt, und nicht auch, daß dieß den Seinen zu Gute kommt; so ergänzt sich dieß aus dem, was er von seinem Blute sagt. Es war aber dann nicht genug, daß er von seinem Blute sagte, es werde für Viele oder für sie vergossen. Um zu sagen, in wie fern ihnen seines Blutes Vergießung zu Gute komme, mußte der Herr entweder hinzufügen, daß sie für den Zweck der Sündenvergebung geschehe, oder daß damit ein Gnadenverhältniß zwischen Gott und den Menschen hergestellt werde. Daher lesen wir bei Marcus τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης — דָּמִי הַבְּרִית — τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν, was nur zu besserer Verständlichung erweitert ist, wenn es bei Matthäus heißt, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης und ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Da man eben so gut sagen kann, den Kelch trinken[345a]), als, den Wein trinken, so hat Lucas, welcher diese Darreichung des Kelchs der zur Passamahlzeit gehörenden entgegensetzt, statt τοῦτό ἐστιν geschrieben τοῦτο τὸ ποτήριον, dann aber nicht τὸ αἷμά μου, sondern ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, letzteres mit einer Unregelmäßigkeit der Verbindung, wie wir sie bei ihm auch Ev. 20, 27 finden. Da ἡ καινὴ διαθήκη ein in sich selbst abgeschlossener Begriff ist, welcher keiner Ergänzung bedarf, die ihn vervollständige[345b]); so geht es nicht an, ἐν τῷ αἵματί μου damit zu verbinden[346a]), sondern diese präpositionale Bestimmung dient dazu, die Gleichsetzung von τοῦτο τὸ ποτήριον und ἡ καινὴ διαθήκη zu erklären. Sie besagt also zwar nicht, daß außerhalb seines Blutes dieser Kelch etwas anderes sey[346b]), wohl aber, was diesen Kelch zu dem mache, als was er bezeichnet ist: daher denn auch Paulus schreibt ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι[347]). Damit, daß der Kelch,

---

[345a]) vgl. Matth. 26, 42; Jes. 51, 17. 22. [345b]) vgl. Harleß z. Eph. 1, 15, S. 85. [346a]) so neuerdings wieder J. Müller a. a. O. [346b]) gegen Ebrard a. a. O. S. 647. [347]) vgl. Meyer z. Luc. 22, 20.

welchen der Herr darreicht, sein zu vergießendes Blut ist — denn er enthält es nicht blos, sondern ist es, in so fern der Kelch als das benannt ist, was getrunken werden soll — damit ist er die neue Gottesordnung. Denn das Blut Christi ist nicht blos Medium der neuen Gottesordnung[348]), sondern das für uns verströmte Leben Christi ist eben so sehr selbst, was Gott uns zugedacht hat[349]), als uns in demselben vermittelt ist, was er uns zugedacht hat. Ob nun das Wort, mit welchem der Herr die Darreichung des Kelchs begleitet hat, in der von Marcus und Matthäus oder in der von Lucas und Paulus überlieferten Form gesprochen zu denken ist, der Sinn bleibt immer derselbe: das Essen des Brodes, welches er ihnen darreicht, ist ein Essen seines Leibes, ihr Trinken des Weines ein Trinken seines Bluts, des Leibes, mit dessen Dahingabe in den Tod, des Blutes, mit dessen gewaltsamer Verströmung die vollkommene Gemeinschaft Gottes und der Menschheit hergestellt seyn wird.

Wir brauchen uns nicht in eine Erörterung der mancherlei Weisen einzulassen, wie Subjekt und Prädikat durch die Copula zu einander gestellt seyn können, um zu verstehen, wie es der Herr meint, wenn er sagt, dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut. Solche Erörterung hilft auch nicht, es zu verstehen. Wo zwei Einzeldinge, wie dieses Brod und dieser Leib, dieser Kelch und dieses Blut, einander gleichgesetzt werden, da gilt es lediglich, die thatsächliche Beziehung richtig zu würdigen, mit welcher sie einander gleichgesetzt werden. Wenn nun Jesus mit jenen Worten nicht blos irgend Brod und Wein darzeigt, sondern dieses Brod und diesen Kelch darreicht, und zwar das Brod zum Essen, den Kelch zum Trinken darreicht; so erhellt aus der Natur der Handlung, die er mit den Worten begleitet, in welcher Beziehung er dieses Brod und seinen Leib, diesen Kelch und sein Blut gleichsetzt. Die Gleichsetzung gilt in Bezug auf das Essen und Trinken, zu welchem er das Brod und den Kelch darreicht. Nicht das dargereichte Brod abgesehen von dem Essen desselben, nicht den dargereichten Wein abgesehen von dem Trinken desselben nennt er seinen Leib, sein Blut, weder so, daß das Dargereichte dieß wirklich, noch so, daß es vergleichungsweise dieß wäre.

---

[348]) gegen Kahnis a. a. O. S. 72. [349]) vgl. Luc. 22, 29.

Was die Jünger damit thun, daß sie das Dargereichte essen und trinken, dieß ist es, was er sie wissen lassen will. Denn andererseits gibt er ihnen auch nicht etwa eine Weisung, wie sie das Dargereichte essen und trinken, oder was sie sich dieses Essen und Trinken seyn lassen sollen, sondern belehrt sie, was sie essen und trinken, wenn sie dieses Brod essen und diesen Wein trinken.

Seinen Leib, mit welchem er unter ihnen sitzt, sein Blut, an welchem er die Vermittelung seines leiblichen Lebens hat, gibt er ihnen zu essen und zu trinken,[350a]) ohne daß sie etwas anderes sehen, als seine von jenen Worten begleitete Darreichung von Brod und Wein. Aber nicht von ihrem Glauben an solchen Empfang macht er abhängig, ob sie das empfangen, was er gibt. Diese Selbstmittheilung des Herrn ist ein Wunder, welches sich gleich jedem seiner Wunder an denen vollbringt, welchen er es erzeigt, mögen sie glauben, daß es geschehe oder nicht. Das Wunder besteht aber nicht darin, daß er seine verklärte Leiblichkeit mittheilte, als hätte er diese schon gegenwärtig verhüllt besessen[350b]); sondern von dem, was die Jünger vor sich sahen, muß er verstanden wissen wollen, daß es empfange, wer dieß Brod esse und diesen Wein trinke. Denn er sagt von dem Leibe, welcher in den Tod gegeben, von dem Blute, welches vergossen werden wird. Beides gibt er dar, ohne daß er aufhört, es zu haben. Es bleibt seine Leiblichkeit, darin er lebt, während es denen, welchen er es zu gläubigem Empfange sinnlich dargibt, im Essen des Brods und Trinken des Weins für ihr Leben zu Gott seyn wird, was Brod und Wein dem leiblichen Leben sind.

Es waren zwei gesonderte Handlungen, daß Jesus Brod zu essen gab, welches sein Leib, und Wein zu trinken, welches sein Blut sey, so gesondert, daß die erstere zur Mahlzeit selbst gehörte, die andere dagegen nach der Mahlzeit folgte. Diese Doppelheit der Handlung zu verstehen, ist man schon auf falschem Wege, sobald man die Frage so stellt, warum der Herr sein Blut zu einer besondern Gestalt des Abendmahls gemacht habe[351]). Man könnte eben so gut fragen, warum er nicht den Kelch der neuen Gottesordnung

---

[350a]) gegen m. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 237. [350b]) s. z. B. Olshausen bibl. Comm. üb. d. N. T. II. S. 443; Kahnis a. a. O. S. 453. [351]) Kahnis a. a. O. S. 95.

allein dargereicht habe, da es ja doch sein Blutvergießen ist, durch welches dieselbe gestiftet worden. Das Essen seines Leibes und das Trinken seines Blutes verhalten sich zu einander, wie Leib und Blut überhaupt und wie sein Leib und sein Blut insonderheit. Der Leib ist das Stoffliche, woran der Mensch seine Erscheinung und das Mittel seiner Selbstbethätigung hat, das Blut ist das Stoffliche, was ihm die Innerleiblichkeit seines Lebens vermittelt. Die Stofflichkeit der menschlichen Natur zu bezeichnen, dient sonst der Ausdruck σὰρξ καὶ αἷμα[352]). Daß im vorliegenden Falle nicht σάρξ, sondern σῶμα gebraucht ist, hat seinen Grund lediglich darin, daß der Herr dieses Essen und Trinken fernerhin zu seinem Gedächtnisse wiederholt wissen will, nachdem er zwar wieder leiblich, aber nicht mehr in einem Fleischesleibe leben wird. Nun ist freilich das Blut im Leibe, aber weil im Leibe, auch vom Leibe unterschieden und also dem Menschen etwas anderes, als ihm der Leib ist. Damit, daß das Ich seines leiblichen Lebens Vermittelung an dem im Leibe beschlossenen Blute hat, ist sein Leben ein leiblich bedingtes, das Leben einer ψυχὴ ζῶσα[353]): so wie es andererseits das Blut ist, worin sich die von dem frei bewußten Ich ausgehende Stimmung des Lebens verleiblicht. Insofern nun dem Menschen das Blut etwas anderes ist, als der Leib, mußte auch jene Selbstdarreichung Jesu eine Darreichung seines Leibes und seines Blutes seyn. War es ja doch sein Blut, in welchem sein Wille, in den Tod zu gehen, zur Stimmung seines leiblichen Lebens wurde.

Aber nicht blos insofern Jesus das leibliche Leben, in welchem er gegenwärtig stand, und welches dem aller anderen Menschen stofflich gleich, aber sittlich von demselben verschieden war, sondern auch insofern er seine in den Tod zu gebende Leiblichkeit mittheilte, hatte er beides zu geben, seinen Leib und sein Blut. Denn seines Leibes Dargabe in den Tod und seines Blutes Vergießung ist nicht schlechthin eins und dasselbe. Als nach seinem Verscheiden auf den Stoß des Kriegsknechts sein Blut entströmte, zeigte sich, daß über diesen Leib der Tod keine über das Sterben hinausreichende Macht habe[354]).

---

[352]) vgl. z. B. Eph. 6, 12; 1 Kor. 15, 50; Hebr. 2, 14. [353]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 385. [354]) vgl. d. zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 348.

Es entströmte aber so völlig, daß man sah, dasjenige Leben, welches im Blute innerleiblich eingeschlossen ist, habe für Jesus ein Ende. So hat er denn auch denselben Leib, in welchem er verschieden ist, dasselbe Fleisch und Gebein in der Auferstehung wiedergenommen, aber nicht, um dasselbe leibliche Leben wiederzubeginnen, in welchem er von Empfängniß und Geburt her gestanden hatte; sondern nachdem er zuvor an dem im Leibe beschlossenen Blute seines leiblichen Lebens Vermittelung gehabt und also in der Bedingtheit eines innerleiblich eingeschlossenen Lebens gestanden hatte, ist nun die Beschaffenheit der Leiblichkeit seines Lebens lediglich durch den Geist Gottes bestimmt, in welchem seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater steht. Sein Leben ist wieder ein leibliches und zwar ein Leben in demselben Leibe, wie zuvor; aber insofern es zuvor ein Leben im Blute gewesen, ist es ein vergangenes. Sein vergossenes Blut ist eben so wenig in seinem verklärten Leibe[355]), als außer demselben irgendwie im Himmel[356]); es sühnt als vergossenes. Hat es nun seine Richtigkeit mit diesem Unterschiede zwischen der Dargabe des Leibes Jesu in den Tod und der Vergießung seines Blutes, so mußte auch seine leibliche Selbstmittheilung an die Jünger eine Darreichung seines Leibes und seines Blutes seyn, indem er die Leiblichkeit seines Lebens ihnen mittheilt, sofern er seinen Leib in den Tod gibt, um ihn aus dem Tode wiederzunehmen, und sofern er sein Blut vergießt, um nicht wieder seines leiblichen Lebens Vermittelung an demselben zu haben, sondern den geistlich verklärten Leib als Mittel einer Selbstbethätigung zu besitzen, welche die Verströmung seines Lebens im Blute zu ihrer Voraussetzung hat. Es hängt hiemit zusammen, daß Jesus seine Belehrung über die Bedeutung, welche sein Tod für Herstellung der neuen Gottesordnung hat, gerade mit der Darreichung des Kelchs verbindet. Denn Herstellung der vollkommenen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott ist seines Lebens Hingabe in den Tod erst dadurch, daß er es in den Tod gibt, um es verklärt aus demselben wiederzunehmen.

Wie das Essen des Brods und das Trinken des Weins ver-

---

[355]) gegen Beck d. christl. Lehrwissenschaft I. S. 627. [356]) gegen Bengel z. Hebr. 12 24.

schieden von Wirkung ist, so war es auch dieses Essen, welches Empfang des Leibes, und dieses Trinken, welches Empfang des Blutes Jesu war. Kraft gibt das Essen, Muth das Trinken. Die leibliche Kraft, deren die Jünger für ihr Verhalten in der nächsten Zukunft bedürfen, gewährt ihnen Jesus durch die Mittheilung seines geheiligten Leibes, welchen er zu seiner Erscheinung und zum Mittel seiner Selbstbethätigung hat, und auch aus dem Tode hiezu wiedernehmen wird. Den leiblichen Muth, deren sie bedürfen, gewährt er ihnen durch die Mittheilung seines Bluts, in welchem als in der Vermittelung seines innerleiblichen Personlebens sein Wille, das Werk des Heils bis in den Tod zu vollbringen, seines leiblichen Lebens Stimmung war, und dessen Ausgießung das zur Herstellung vollkommener Gottesgemeinschaft dienende Ende seines jetzigen leiblichen Lebens und damit der Uebergang in ein geistlich verklärtes seyn wird. So wirkt er in den Jüngern durch Mittheilung dessen, was ihm zur Leistung seines sühnhaften Leidens dienen wird, für ihr Verhalten in der ihnen dabei bevorstehenden Anfechtung einen Naturgrund, welcher ihnen inmitten ihrer angebornen sündhaften und todtverfallenen Natur eben das sey, was der geschaffene Mensch für sein Thun durch Essen des Brods und Trinken des Weins gewinnt. Aber solche Wirkung hat seine Selbstmittheilung freilich nur bei denen, welche seine Jünger sind und bleiben: dem Verräther gereicht sie zu um so schwererer Verdammniß, je entsetzlicher der Widerstreit ist, welchem sie in seiner zum Verrathe entschlossenen Seele begegnet.

Indem der Herr die Darreichung von Brod und Wein an das Passamahl anschloß, war damit schon gesagt, daß diese Handlung des Darreichens und Empfangens — denn weder auf das eine, noch auf das andere allein kann sich τοῦτο beziehen[357]) — für die Seinen künftig seyn solle, was die Passamahlzeit für das israelitische Volk gewesen. Es liegt also nichts daran, ob er die Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν wirklich gesprochen hat oder nicht[358]): sie besagen nur, was sich nach dem Zusammenhange der Handlung von selbst verstand. Dann ist aber allerdings ἐμήν zu betonen[359]),

---

[357]) gegen Osiander z. 1 Kor. 11, 25. [358]) gegen de Wette z. Matth. 26, 26. [359]) so Lindner d. Lehre v. h. Abendm. S. 91.

indem der Herr diese ἀνάμνησις derjenigen entgegensetzt, zu welcher das Passamahl verordnet worden war. Wenn es aber von der Passafeier heißt, sie sey verordnet לְזִכָּרוֹן [360]), so will dieß nicht besagen, daß durch sie Israel's Erlösung aus Ägypten in Erinnerung gebracht werden soll [361]), sondern die Gemeinde soll vielmehr ihr Gedächtniß dieser Heilsthat Gottes damit bethätigen. Eben so heißt nun Jesus die Seinen mit der Handlung des Darreichens und Genießens von Brod und Wein seiner gedenken, sein Gedächtniß begehen. Es ist derselbe Gebrauch von ἀνάμνησις, wie wenn Hebr. 10, 3 von den alljährlichen Versöhnungsopfern gesagt ist, ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν: es bethätigt sich in ihnen das anerkennende Gedächtniß der immerfort vorhandenen Sünden [362]). Demnach bedeutet εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν nicht, wozu die Handlung den Handelnden dienen soll, sondern welches die Bedeutung der Handlung an sich ist: ein Gebrauch der Präposition εἰς wie Matth. 26, 13. Jesus will sein Gedächtniß von nun an begangen wissen, wie bisher das Gedächtniß der Erlösung aus Ägypten begangen worden ist, und verordnet hiefür das Darreichen und Empfangen von Brod und Wein.

Wir können nun nicht sagen, daß die ἀνάμνησις nur die nächste Wirkung der Handlung seyn solle [363]) oder daß sie nur für ein Moment ihrer Bedeutung zu gelten habe [364]). Weder das Passamahl ist etwas anderes gewesen, als das Gedächtniß der alttestamentlichen Erlösung, noch ist das christliche Abendmahl etwas anderes, als das Gedächtniß Jesu. Aber eine Handlung, welche das Gedächtniß einer Thatsache seyn soll, muß die entsprechende Bethätigung dessen seyn, was die Handelnden an dieser Thatsache haben. Nun hat schon die Thatsache der Erlösung Israel's aus Ägypten nicht gefeiert werden können, ohne daß damit der Heilsthatbestand gefeiert wurde, welcher mit jener Thatsache angehoben hat. Wie viel weniger kann das Gedächtniß Jesu begangen werden, ohne daß derjenige Heilsthatbestand in einer entsprechenden Bethätigung desselben gefeiert wird, welcher damit vorhanden ist, daß wir mit dem in die Welt gekom-

[360]) Exod. 12, 14; 13, 9; Deut. 16, 3. [361]) so z. B. J. H. Michaelis z. Exod. 12, 14. [362]) vgl. Bleek z. d. St. [363]) Stier d. Reden des Herrn Jesu VI. S. 108. [364]) Kahnis a. a. O. S. 87.

menen und durch den Tod zu Gott hingegangenen Jesus Gemeinschaft haben! Er ist persönlich unser Heil, nicht blos durch das, was er einst gewesen und gethan, sondern auch durch das, was er uns gegenwärtig ist. Wenn nun das christliche Abendmahl als sein Gedächtniß dieser Heilsgegenwart Begehung ist, so ist es auch eine Bethätigung derselben, welche nicht ohne seine Selbstbethätigung gedacht werden kann. Indem die Seinen jenes Darreichen und Genießen von Brod und Wein wiederholen, welches am Vorabende seines Todes geschehen ist, wiederholt auch er die Mittheilung der Leiblichkeit seines Lebens an die Genießenden, aber seiner Leiblichkeit, wie sie jetzt ist, nachdem er durch den Tod hindurch gegangen und als der Auferstandene verklärt bei Gott ist. Wie am Vorabende seines Todes, als er in seinem Fleischesleibe gegenwärtig Brod und Wein selbst darreichte und diese Darreichung mit dem Worte seines Mundes begleitete, macht er auch jetzt, wenn seine Gemeinde ihren Angehörigen das Brod und den Wein seines Mahls darreicht, durch seine Selbstmittheilung den natürlichen Vorgang des Essens und Trinkens zu einem wunderbaren, dessen Wunderbarkeit unabhängig ist von dem Verhalten der Essenden und Trinkenden, und da überall Statt hat, wo das gemeindliche Mahl geschieht.

Wie aber dieses Mahl vor Allem Gedächtniß des in die Welt gekommenen und durch den Tod zu Gott hingegangenen Jesus ist, welches Gedächtniß nur nicht geschehen kann, ohne daß die in dem verklärten und erhöheten Jesus vorhandene Heilsgegenwart gefeiert wird; so wird auch dem entsprechend die Dargabe seiner Leiblichkeit in solcher Weise geschehen, daß er ihre Herkunft aus dem Tode den Seinen zu erfahren gibt. Als der, welcher das Todesleiden hinter sich hat, indem er durch dasselbe hindurch zur Herrlichkeit eingegangen ist, macht er das leibliche Empfangen des Brods und Weins, dieser Erzeugnisse der geschaffenen Welt und Mittel der Nährung und Steigerung des erschaffenen Lebens, zu einem leiblichen Empfangen seiner verklärten Leiblichkeit, welche der Anfang einer körperlichen Welt der Wiedergeburt und dadurch geeignet ist, in dem Empfangenden einen Naturgrund für das Glaubensverhalten zu wirken. Diese Mittheilung seiner Leiblichkeit, insofern dieselbe aus dem Tode verklärt worden, ist Mittheilung seines Leibes und Blutes, obgleich

sein Leben nicht mehr im Blute innerleiblich eingeschlossen ist. Denn wie seine Leiblichkeit einerseits dieselbe ist, die er in den Tod gegeben, dann aber auch eine neue, indem er sie anders aus dem Tode wiedergenommen; so ist auch seine Mittheilung derselben eine andere nach jener, eine andere nach dieser Beziehung, dort Mittheilung seines aus dem Tode wiedergenommenen Leibes, also seiner uns verwandten Natur, hier Mittheilung seines im Tode vergossenen Blutes, also seines im Blute verströmt gewesenen und demzufolge anders wiederbegonnenen Naturlebens. Die Wirkung der erstern Selbstmittheilung Christi entspricht der Wirkung des Brods, die Wirkung der andern entspricht der Wirkung des Weins. Dort empfangen wir seine Leiblichkeit als die im Tode wesentlich dieselbe und also der unsern verwandt gebliebene, als welche sie geeignet ist, einen Naturgrund für unser gläubiges Personleben zu wirken, aus dem ihm Kraft zur stetigen Gemeinschaft mit Christo erwächst; hier empfangen wir sein leibliches Leben, insofern es im Tode für immer aufgehört hat, zu seyn, was es vordem gewesen, so daß es geeignet ist, einen Naturgrund für unser gläubiges Personleben zu wirken, aus dem ihm Muth für die Zuversicht erwächst, die Verhaftung unter die Sünde ein für alle Mal vergangen und die neue Friedensgemeinschaft mit Gott ein für alle Mal vorhanden zu wissen. Der Thatbestand der geschehenen Sündenvergebung ist in der Gemeinde Christi nicht anders gegenwärtig, als daß sie den heiligen Geist in sich trägt, während die menschliche Natur, in welcher sie ihr leibliches Leben hat, noch unter der Sünde liegt. Nur außer ihr in Christo ist die menschliche Natur der Sünde entnommen, daß sie nicht blos keine Sünde hat, sondern auch die Folge der Sünde für sie vorbei und die Herrlichkeit Gottes in ihr verwirklicht ist. Diese für die Gemeinde noch zukünftige Verklärung ihrer Natur, vermöge welcher dieselbe das geistleibliche Mittel der Gemeinschaft mit Gott ist, eignet der Gemeinde nur erst in so fern, als sie an Christo ihr Haupt hat. Sie bethätigt aber diesen Besitz derselben im Abendmahle. Taufe und Abendmahl sind beide Handlungen der Kirche, durch welche sie ihren Besitz der in Christo verwirklichten unbedingten Gottesgemeinschaft bethätigt. Aber sie besitzt dieselbe einerseits als ihr einwohnendes Eigenthum im heiligen Geiste, und andererseits als außer ihr vorhandenes Gut ihrer

Zukunft in Christi verklärter Natur. Die Bethätigung des erstern Besitzes ist die Taufe, die Bethätigung des letztern ist das Abendmahl. So sagt unser Lehrsatz, und so bestätigt sichs, was das Abendmahl anlangt, ohne daß es erst einer besondern Schriftlehre darüber bedürfte, durch die bloße Übertragung dessen, was der Herr am Vorabende seines Todes gethan hat, in die Zeit nach seiner Erhöhung.

Um so weniger kann es uns befremden, wenn wir eine anderweitige Belehrung über das Abendmahl in der neutestamentlichen Schrift kaum finden. Selbst der Beziehungen auf dasselbe sind wenige. Daß die Stellen 1 Kor. 12, 13; Eph. 5, 29—32; Hebr. 13, 10 nichts hieher Gehöriges enthalten, haben wir schon gesehen, und daß 1 Joh. 5, 8 das Blut neben dem Wasser und dem Geiste genannt wird, gehört eben so wenig hieher. Es ist das Blut der Besprengung, von welchem es dort heißt, daß es zusammt dem Wasser der Taufe und dem heiligen Geiste Zeugniß gibt von Christo; und die Einheit dieses Zeugnisses besteht darin, daß die von Johannes herrührende Wassertaufe, die von Christo herrührende Blutbesprengung und die Gegenwart des nach Christi Erhöhung ausgegossenen Geistes einheitlich Christi Gottessohnschaft bezeugen. Es bleiben uns also nur jene drei Stellen des ersten Briefs an die Korinthier, von welchen die erste 10, 3—4 alttestamentliche Thatsachen mit Bezug auf das Abendmahl bezeichnet, die zweite 10, 16—17 die Unstatthaftigkeit der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten mit Bezug auf das Abendmahl erweist, und nur die dritte, 11, 20—34 von dem Abendmahle eigens handelt, aber doch nur, um zu erinnern, wie dasselbe begangen seyn wolle.

Den Zusammenhang, in welchem die erste dieser Stellen von der wunderbaren Speisung und Tränkung des in der Wüste wandernden Israel handelt, haben wir schon anderwärts besprochen, und uns überzeugt, daß es dem Apostel nicht darum zu thun ist, aufzuzählen, was die Israeliten Verdienstliches gethan[365]), sondern was für Gnaden sie erfahren haben. Dieß gilt von der Taufe, welche ihnen widerfuhr, als die Wolke sie durchs Meer geleitete, wie von der

[365]) so z. B. Meyer z. d. St.

Speisung und Tränkung in der Wüste, welche mit ἔφαγον und ἔπιον bezeichnet ist, aber nicht, um zu sagen, daß sie mit ihrem Essen und Trinken etwas Sonderliches gethan, sondern daß sie wunderbar zu essen und zu trinken bekommen haben. In welchem Sinne der Apostel die Speise, welche sie zu essen, und den Trank, welchen sie zu trinken bekamen, geistlich nennt, erklärt er selbst in dem mit γάρ angeschlossenen Satze, welcher sich nur deshalb auf den Trank allein und nicht auch auf die Speise bezieht, weil es sich von ersterm leichter zeigen ließ, daß er in ähnlicher Weise, wie der Trank des Abendmahls, ein geistlicher Trank war. Wir haben bei anderm Anlasse erklärt, in welchem Sinne der Apostel sagt, daß es ein geistlicher, ein mitfolgender Fels, daß es Christus gewesen, welcher die Dürstenden tränkte[366]). Der natürliche Fels, welchem das Wasser entsprang, hätte ihnen dasselbe nicht gegeben, wenn es ihnen nicht der Fels Israel's, der mit ihnen durch die Wüste ziehende Jehova, wunderbar gespendet hätte. Dieser wunderbare Ursprung ist es, um dessen willen dieß Wasser ein geistlicher Trank heißt: eine Bezeichnung, welche also ihren Grund nicht blos darin hat, daß dieß Wasser etwas Höheres, nämlich Christi Blut bedeutet[367]), aber am allerwenigsten darin, daß es, wie man fälschlich unterstellt, noch etwas anderes, als natürliches Wasser, daß eine höhere und geistliche Mittheilung darin enthalten[368]), daß es vom Geiste Christi erfülltes Wasser gewesen[369a]). Wäre es die Beschaffenheit des Wassers, um deren willen es der Apostel so nennte, so wäre es ja nicht zur Stillung leiblichen Durstes bestimmt gewesen. Nun war es ja hiefür bestimmt: Durst löschendes Wasser und nichts anderes begehrten und empfingen die Israeliten. Aber wie Isaak ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς genannt wird[369b]), obgleich seine Zeugung auf gemein menschlichem Wege, und nur weil sie in Folge göttlicher Wunderwirkung geschehen ist; eben so heißt das wunderbar beschaffte Wasser im Gegensatze zu anderm, welches die Natur von selber spendet, πνευματικὸν πόμα. Die gleiche Bewandniß hat es mit dem πνευ-

---

366) erste Hälfte S. 151. 367) gegen Olshausen, Billroth u. A. 368) gegen Calvin, Bengel, Meyer, Osiander u. A. 369a) gegen Kahnis a. a. O. S. 149. 369b) Gal. 4, 29.

ματικὸν βρῶμα, dem Manna, welches seiner wunderbaren Entstehung wegen לֶחֶם אַבִּירִים und דְּגַן שָׁמַיִם genannt wird[370]), jenes, weil es von oben gekommen ist im Gegensatze zu dem Korn, welches dem Erdboden entwächst, dieses, weil es durch der Geister Dienst beschafft worden im Gegensatze zu der Speise, welche des Menschen Arbeit beschafft.

In dem Sinne also, in welchem irdische Speise und irdisches Wasser eine Wundergabe Gottes seyn kann, nennt der Apostel, was die Israeliten auf ihrem Wege aus dem Lande der Knechtschaft in das Land der Verheißung gegessen und getrunken haben, geistliche Speise und geistlichen Trank. Er nennt es aber gerade so im Blick auf die Nährung und Tränkung, welche die Christen in der Zeit zwischen des Herrn Tod und Wiederkunft empfangen. Nicht das Brod des Abendmahls vergleicht er dem Manna, noch den Wein desselben dem wunderbar aus dem Felsen entsprungenen Wasser, sondern Christi Leib und Blut hat er im Sinne; mit der Wundergabe des alttestamentlichen Christus vergleicht er, was der im Fleische erschienene und zu Gott erhöhete Christus den Seinen wunderbar zu essen und zu trinken gibt. Daß man τὸ αὐτό so mißdeutet hat, als sage der Apostel von den Israeliten, sie hätten eben das gegessen und getrunken, was jetzt die Christen essen und trinken[371]), steht in so greifbarem Widerspruche mit dem Zusammenhange und dem nächsten Wortverstande, daß es keiner Widerlegung bedarf. Aber auch, was man von einem sakramentalen Charakter des Manna in der Stelle gesagt findet[372]), fällt nun von selbst dahin. Speise und Trank für den irdischen Leib, zur Stillung leiblichen Hungers und Durstes hat Christus dem alttestamentlichen Volke Gottes wunderbar beschafft. Eben so gibt er jetzt den Gliedern seiner neutestamentlichen Gemeinde durch einen, nicht dem natürlichen Weltlaufe, sondern der Heilsgeschichte angehörigen Vorgang Speise und Trank für das Leben ihrer Gemeinschaft mit ihm, dem verklärten Menschensohne. Diese Speise und Trank ist sein Leib und Blut. Wie er sie darreicht, bleibt hier außer Betracht: nur daß er solche Speise, solchen Trank den Seinen gibt, ist der Hintergrund dieser Bezeichnung des alttestamentlichen

---

[370]) Ps. 78, 24—25. [371]) s. z. B. Calvin. [372]) s. z. B. Kahnis a. a. O.

Vorgangs. Indem wir aber auf diesen Hintergrund zurückgehen, nehmen wir Folgendes wahr. Erstlich daß das neutestamentliche Essen und Trinken ein Essen wunderbarer Speise und Trinken wunderbaren Tranks ist. Zweitens daß dieses Essen und Trinken eben so, wie das Getauftwerden, leiblich geschieht. Drittens, daß es für alle, welche dieses leibliche Essen und Trinken theilen, ein Essen derselben geistlichen Speise und Trinken desselben geistlichen Tranks ist. Endlich viertens, daß es nicht die Person Christi ist, welche in diesem Essen und Trinken empfangen wird[373]), sondern eine von ihm, dem Darreichenden, unterscheidbare Gabe. Kurz, Paulus setzt bei seiner Bezeichnung jenes alttestamentlichen Begebnisses voraus, daß seine Leser vom heiligen Gemeindemahle eben so halten, wie er an der zweiten der oben genannten Stellen ausdrücklich davon sagt.

Nachdem nämlich der Apostel an der bisher besprochenen Stelle die korinthischen Christen daran erinnert hat, daß ihr Antheil an den christlichen Gnaden sie nicht davor schützt, des Gnadenverhältnisses zu Gott verlustig zu werden und dem Gerichte zu verfallen, wenn sie sich an dem heidnischen Thun und Treiben betheiligen; beweist er ihnen nun an der zweiten Stelle, daß die Mahnung, vor dem Götzendienste zu fliehen, bei denen allerdings Noth thut, welche kein Bedenken tragen, an den heidnischen Opfermahlzeiten Theil zu nehmen. Er zeigt ihnen, daß sie im Irrthume sind, wenn sie meinen, sie könnten an denselben Theil nehmen, ohne daß dieß für sie etwas anderes, als Theilnahme an einer Mahlzeit wäre. Zu dem Ende weist er auf das Mahl des Herrn hin, auf den Kelch der Segnung, den die Christen segnen, ob er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi, auf das Brod, das die Christen brechen, ob es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi sey. Ich sehe es nämlich so an, daß er den Kelch, das Brod zuerst nur überhaupt zum Gegenstande seiner Rede und dann erst zum Subjekte der Aussage macht, was es um den Kelch und das Brod sey, und glaube, daß sich auf diese Weise der Akkusativ τὸν ἄρτον und also wohl auch τὸ ποτήριον besser erklärt, als durch Annahme einer bloßen Attraktion. Die Bezeichnung τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας hat man kein Recht anders zu verstehen, als wie

---

[373]) gegen Ebrard d. christl. Dogm. II. S. 647.

כּוֹס הַבְּרָכָה, dessen Ueberſetzung ſie iſt, verſtanden ſeyn will. Das hinzugefügte ὃ εὐλογοῦμεν darf uns nicht irre machen[374]). Vom Paſſamahle herübergenommen, wo der letzte nach Beſchluß deſſelben gereichte Trunk um deß willen ſo genannt wurde, weil er die Lobpreiſung der mit dem Mahle gefeierten Gnade begleitete, würde die Benennung des Abendmahlskelchs als des chriſtlichen ποτήριον εὐλογίας, wenn es dabei ſein Bewenden hätte, nichts weiter beſagen, als daß er die Lobpreiſung Gottes für die in Chriſto geſchehene Gnadenthat begleite. Eben deshalb fügt der Apoſtel jenes ὃ εὐλογοῦμεν hinzu, welches zu dem jüdiſchen Kelche der Lobpreiſung nicht paſſen würde, aber für das Eigenthümliche des chriſtlichen Abendmahlskelchs bezeichnend iſt. Εὐλογεῖν oder בָּרַךְ, deſſen Gegenſatz im bibliſchen Sprachgebrauche καταρᾶσθαι oder אָרַר iſt[375]), heißt günſtig, in gutem Sinne von Einem oder zu Einem reden, ſey es daß man gut von ihm denkt oder ihm Gutes zudenkt: im erſtern Falle iſt es preiſen, im letztern ſegnen, nie aber danken[376]). Dieſe Einheit der Bedeutung, aber zwiefache Beziehbarkeit macht denjenigen Gebrauch von εὐλογία und εὐλογεῖν möglich, welchen wir den Apoſtel hier machen ſehen, indem er die εὐλογία, nach welcher der Kelch des Paſſamahls benannt iſt, im Sinne der Lobpreiſung, das εὐλογεῖν dagegen, als deſſen Gegenſtand er den Abendmahlskelch bezeichnet, im Sinne des Segnens meint. Der Kelch des Abendmahls unterſcheidet ſich von dem des Paſſamahls in der Art, daß letzterer nur die Lobpreiſung Gottes begleitet, während über erſtern ſelbſt das ſegnende Wort geſprochen wird. Denn daß ὃ εὐλογοῦμεν nicht anders gemeint ſey, als wenn es hieße ἡ εὐλογία, ἣν εὐλογοῦμεν, und den Kelch nicht als Gegenſtand, ſondern als Mittel des εὐλογεῖν bezeichne[377]), dieſe ſeltſame Behauptung bedarf heut zu Tage keiner Widerlegung mehr.

Indem die chriſtliche Abendmahlsgemeinde — denn ſie iſt Subjekt von εὐλογοῦμεν und κλῶμεν, wie nachher von ἐσμέν und μετέχομεν — über den für ihr gemeinſames Trinken beſtimmten Wein ein ſegnendes

---

[374]) gegen Kahnis a. a. O. S. 130. [375]) vgl. z. B. Gen. 12, 3; Jac. 3, 9. [376]) gegen Kahnis a. a. O. S. 129. [377]) Schulz d. chriſtl. Lehre v. h. Abdm. S. 201.

Wort spricht, erkennt sie ihm damit eine selbstständige Bestimmung zu, welche der Wein des Passamahls nicht hatte. Er selbst soll ihr etwas seyn und leisten, nicht soll er ihr blos in Bezug auf eine andere Handlung dienen. Eben deshalb, weil dieses Verfahren mit dem Kelche vor allem geeignet war, die Besonderheit solchen Trinkens bemerklich zu machen, nennt der Apostel ihn zuerst, und dann erst das Brod. Beide aber kommen als Gegenstände gemeindlichen Handelns in Betracht, und was von ihnen ausgesagt wird, daß der Kelch, das Brod Gemeinschaft des Blutes, des Leibes Christi sey, bemißt sich hiernach. Denn weder Theilnehmung noch Mittheilung heißt hier κοινωνία[378]: der Kelch, das Brod kann eine Handlung weder seyn noch bedeuten. Eben so wenig findet eine Metonymie Statt, weder subjecti pro adjuncto, daß Kelch und Brod genannt, aber das Trinken und Essen gemeint wäre[379], noch effectus pro efficiente, daß κοινωνία Mittel der Gemeinschaft hieße[380]. Einen Thatbestand des Theilhabens bezeichnet[381] κοινωνία, und dieser Thatbestand wird dem Wein und Brod gleichgesetzt, insofern der gemeindliche Brauch des Brods und Weins ihn zum Inhalte hat und desselben Verwirklichung ist. Den Kelch, das Brod reichen, ist nichts anderes, als des Blutes, des Leibes Christi theilhaft machen; den Kelch trinken, das Brod essen, ist nichts anderes, als des Blutes, des Leibes Christi theilhaft werden: beides in eins gefaßt gibt den Satz, daß der Kelch Gemeinschaft des Blutes, das Brod Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Der Apostel schreibt aber so, und nicht, der Kelch ist das Blut, das Brod ist der Leib Christi, weil es sich nicht sowohl darum handelt, was die Darreichung des Brodes und Weines dem Empfangenden gewährt, daß es Christi Leib und Blut ist, was er empfängt, als vielmehr darum, was es um die gemeindliche Handlung des Darreichens und Empfangens ist, daß es Verwirklichung der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi ist, was da geschieht. Denn Sache Christi ist es, seinen Leib und sein Blut denen zu ge-

---

[378]) gegen Billroth z. d. St. [379]) vgl. Osiander z. d. St.; ähnlich Bengel. [380]) so mit Rückert, de Wette, Meyer, Osiander u. A. auch Kahnis a. a. O. S. 133 u. Rodatz in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1844. I. S. 132. [381]) vgl. z. B. 1 Kor. 1, 9; 2 Kor. 13, 13; 1 Joh. 1, 3.

ben, welche sein Mahl begehen; die Gemeinde aber, welche dasselbe begeht, übt damit diejenige Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, welche sie an dem Abendmahle hat. In ersterer Beziehung ist das Brod sein Leib, der Kelch sein Blut, in letzterer Beziehung das Brod Gemeinschaft seines Leibes, der Kelch Gemeinschaft seines Blutes. Lediglich in der verschiedenen Beziehung, mit welcher das eine und das andere Mal ausgesagt wird, was es um das Brod und den Kelch des Abendmahls ist, hat die Verschiedenheit dieser Aussagen ihren Grund. Es bedarf im vorliegenden Falle keiner metonymischen Fassung des Prädikats, sondern nur die Beziehung will beachtet seyn, mit welcher Subjekt und Prädikat, welches letztere übrigens nicht ἡ κοινωνία, sondern κοινωνία lautet[382]), einander gleichgesetzt werden.

Hätte der Apostel Brod und Wein des heiligen Mahls nur Mittel der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi genannt, so bliebe noch immer möglich, das Essen des Brods und Trinken des Weins von der Verwirklichung dieser Gemeinschaft zu unterscheiden, daß man das Brod essen, den Wein trinken könnte, ohne sie sich zu dem gereichen zu lassen, dessen Mittel sie sind. Nun will ja aber der Apostel darthun, daß der im Irrthume sey, welcher meine, an einer heidnischen Opfermahlzeit Theil nehmen zu können, ohne daß ihm dieselbe etwas anderes wäre, als ein bloßes Essen und Trinken. Dieß darzuthun, dient die Hinweisung auf das Mahl des Herrn dann allerdings, aber auch nur dann, wenn dasselbe eine Übung der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi ist, bei welcher die Verwirklichung dieser Gemeinschaft eben so weit reicht, als die Spendung und der Empfang von Brod und Wein. Sonach ist es aber das leibliche Essen und Trinken dieses Brods und Weins, worin sich diejenige Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi verwirklicht, deren Übung das Mahl des Herrn ist; und andererseits ist diese Gemeinschaft eine solche, die sich in einem leiblichen Vorgange verwirklicht, also nicht die sogenannte centrale unio mystica von Christi Person mit unserm neuen Menschen, deren immanente Bedingung der subjektive Glaubensstand wäre[383]), sondern ein Theilhaben seines Leibes

[382]) gegen Wilke d. neutest. Rhetorik S. 75. [383]) Ebrard d. christl. Dogm. II. S. 649.

und Blutes, welches sich da überall verwirklicht, wo Theilnehmung an dem leiblichen Essen und Trinken des gemeindlichen Mahls Statt findet. Dann haben wir aber um so weniger Ursache, unter Christi Leib und Blut etwas anderes zu verstehen, als seine Natur im Unterschiede von seiner Person, wobei die Unterscheidung seines Leibes, dessen Gemeinschaft das Brod, und seines Blutes, dessen Gemeinschaft der Kelch heißt, einer Unterschiedlichkeit seiner Natur entsprechen muß, wie wir sie oben gefunden haben. Hinwieder aber begreift sich, wenn wir diesen Unterschied richtig erkannt haben, warum, wie gleich im folgenden Verse geschieht, auch das Brod allein genannt werden und das Abendmahl schlechthin das Brodbrechen heißen kann[384]). Jene Gemeinschaft der menschlichen Natur Christi, deren Übung das heilige Mahl ist, besteht zunächst in der Gemeinschaft seines Leibes, vermöge dessen er eine uns verwandte Natur hat, während sein Blut, dessen Gemeinschaft wir an dem Kelche des Abendmahls besitzen, das im Tode verströmte ist, welches eine Gegenwart nur in so fern hat, als sein im Blute verströmtes leibliches Leben mit seiner Auferstehung wiederbegonnen hat, aber ohne jetzt noch ein Leben im Blute zu seyn. Also bleibt die Darreichung des Brods, in welcher uns Christus seines uns verwandten leiblichen Lebens theilhaft macht, nur deshalb nicht ohne Darreichung des Kelchs, weil er auch die Herkunft seines gegenwärtigen leiblichen Lebens aus dem Tode sonderlich an uns bethätigen will. Es wird demnach nicht nöthig oder vielmehr dem Sinne des Apostels entgegen seyn, zu dem εἷς ἄρτος des folgenden Verses ἓν ποτήριον hinzuzudenken[385]).

Hat der 16. Vers daran erinnert, daß an dem Essen und Trinken des christlichen Mahles Niemand theilnehmen kann, ohne damit an der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi betheiligt zu werden, deren Verwirklichung dasselbe ist, so bringt nun der 17. Vers in Erinnerung, welche Einigung der Theilnehmenden das Mahl wirkt. Denn das ὅτι dieses Verses so zu fassen, als bringe es eine Begründung der vorhergegangenen Aussage, ist schon dadurch verwehrt, daß sich der Satz οἱ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν mit γάρ anschließt und also zur Erklärung dienen will, in wie fern

[384]) Akt. 2, 42. [385]) so z. B. Rodatz a. a. O. II. S. 33.

mit der Einheit des Abendmahlsbrodes Einigung der Theilnehmenden zu Einem Leibe gegeben ist. Auf keinen Fall könnte man übersetzen „denn Ein Brod ist es, Ein Leib sind wir" [386]). Ständen εἷς ἄρτος und ἓν σῶμα einander als Prädikate gleichgeordnet, so müßten sie auch Prädikate eines und desselben Subjekts seyn, und ἐσμέν müßte zu beiden gehören. Daß es aber nicht heißen kann „Ein Brod, Ein Leib sind wir" [387]), beweist wieder der mit γάρ angeschlossene Satz, wo es ja die Einheit des Brodes ist, welche die Empfänger desselben zu einer Einheit macht, so daß nothwendig im vorhergehenden Satze unter dem Brode verstanden seyn muß, was empfangen wird, während der Leib die durch solchen Empfang bewirkte Einheit der Empfänger ist. Hiemit ist aber auch ausgeschlossen, daß man übersetze: „Weil Ein Brod wir sind, so sind Ein Leib wir" [388]). Es bleibt also nur übrig, εἷς ἄρτος vom Brode des Abendmahls zu verstehen, zugleich aber ὅτι ἄρτος für den Vordersatz zu ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν zu nehmen [389]). Daß man diesen Vordersatz mit ἐστίν zu ergänzen habe, halte ich nicht für richtig, weder so, daß εἷς ἄρτος Prädikat, noch so, daß es Subjekt wäre [390]). Meines Erachtens hat es mit diesem εἷς ἄρτος dieselbe Bewandniß, wie Eph. 4, 5 mit Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, woraus eben so wenig durch Ergänzung von ἐστίν Sätze gebildet seyn wollen. Ähnlich wie Röm. 4, 16 oder 9, 10 ist mit der bloßen Nennung des εἷς ἄρτος der Satz nur angedeutet, welcher vollständig besagen würde, daß im Abendmahle Darreichung und Empfang eines Brodes geschieht, welches eines und das gleiche ist für alle daran Betheiligten, weil es Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Betont aber wird die hiemit gegebene Dieselbigkeit des Brods in diesem zweiten Satze, weil sie es ist, welche die Vielheit der Abendmahlsgenossen zu Einem einheitlichen Körper macht.

Ich sage, die Vielheit der Abendmahlsgenossen, nicht der Christen. Denn nicht dieß ist die Meinung des Satzes, daß die That-

---

[386]) so z. B. Neander Geschichte der Pflanzg. der christl. K. S. 784. Billroth, Meyer, Osiander z. d. St., de Wette, auch Luther. [387]) so z. B. Zwingli. [388]) so, wie es scheint, Olshausen. [389]) so Calvin, Bengel, Flatt, Rückert, Kahnis a. a. O. S. 138, Rodatz a. a. O. I. S. 148. [390]) letzteres nach Rodatz II. S. 33.

sache einer körperschaftlichen Einheit der Christen durch die Einheit und Gleichheit des Abendmahlsbrodes begründet oder aus ihr hergeleitet würde, was freilich ein bloßer Seitengedanke wäre[391]). Nicht auf dem Nachsatze liegt der Ton, sondern auf dem Vordersatze, oder, richtiger gesagt, auf ὅτι, woraus sich auch die Abwesenheit jeder an das Vorhergehende anknüpfenden Bindepartikel erklärt. Daß wir, die Vielen, Ein Körper sind, ist eine Thatsache, welche der Apostel als selbstverständlich voraussetzt. Nicht sie will er beweisen, sondern vielmehr nur darauf hinweisen, daß sie auf jener Einheit und Dieselbigkeit des Abendmahlsbrodes beruht, um deren Geltendmachung es ihm zu thun ist. Daß aber die Thatsache, welche er mit dem Satze ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν aussagt, nicht die körperschaftliche Einheit der Christen, sondern der Abendmahlsgenossen ist, bringt schon der Zusammenhang mit sich, bestätigt sich aber auch, wenn der Apostel schreibt, ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου, nicht τοῦ ἑνὸς ἄρτου, μετέχομεν, nicht, wir haben Theil an dem Einen Brode, sondern wir bekommen von dem Einen Brode. Denn mit der Bemerkung, daß μετέχειν sonst nicht mit ἐκ construirt werde[392]), ist nichts gethan: man kommt nur dann zurecht, wenn man den partitiven Gebrauch von ἐκ und im Zusammenhange damit die hier stattfindende Bedeutung von μετέχειν, daß es „mitbekommen" heißt, nicht verkennt. Meint aber der Apostel den Satz ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν von der körperschaftlichen Einheit der Abendmahlsgenossen, so ist klar, daß dieselbe auf der Einheit und Dieselbigkeit des Abendmahlsbrodes beruht und ohne diese nicht wäre. Denn sie wären nur eine Vielheit von Einzelnen, deren jeder sein Stück Brod äße, wenn das Brod, das sie essen, nicht in dem Sinne Ein Brod wäre, wie es dieß dann ist, wenn die Darreichung desselben Verwirklichung der Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Nun aber ist das Essen aller Abendmahlsgenossen eines und dasselbe, so daß es sie alle zu Einem Körper macht: freilich nicht vermöge einer bloßen Thatsache der Anschauung[393]), als meinte der Apostel nur die Einheit des irdisch sichtbaren Brodes; sondern vermöge einer Thatsache, welche Glauben fordert, indem er diejenige Einheit des Bro-

[391]) so auch Kahnis a. a. O. [392]) Meyer, de Wette z. d. St. [393]) gegen Kahnis S. 139.

des im Sinne hat, welche mit der Abendmahlsnatur desselben gegeben ist. So verstanden hat der 17. Vers seine selbstständige Bedeutung in des Apostels Gedankengange, ohne daß man ihm eine solche erst durch die offenbar irrige Behauptung erzwingen müßte, als sey mit dem Satze ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν der gliedliche Zusammenhang der Einzelnen mit Christo, und nicht ihre geschlossene Einheit unter sich gemeint [394]).

Bisher hat der Apostel seinen Beweis gegen die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten von der christlichen Abendmahlsfeier hergenommen, deren Genossen alle gleichermaßen an Christo betheiligt und unter sich zu einer Einheit zusammengeschlossen sind. Wenn er nun von ihr zu den israelitischen Opfermahlzeiten übergeht, so hat man daraus öfters den Schluß gezogen, daß er also das Abendmahl zu den Opfermahlzeiten rechne [395]). Hievon ist aber gerade das Gegentheil richtig. Eben deshalb beruft sich der Apostel auch noch auf die israelitischen Opfermahlzeiten, weil das christliche Abendmahl keine Opfermahlzeit ist und sich also mit den heidnischen Opfermahlzeiten nur in so fern vergleichen läßt, als es auch gleich diesen ein gottesdienstliches Mahl ist. Wenn man freilich gottesdienstliches Mahl und Opfermahlzeit schlechthin für einen und denselben Begriff nimmt [396a]), dann wird man sich in der Beweisführung des Apostels nur mittelst jener Annahme zurechtfinden können. Aber wie es Mahlzeiten gibt, welche mit Geopfertem angestellt werden, ohne Opfermahlzeiten zu seyn, wenn nämlich nicht diejenigen das Mahl anstellen, welche das Opfer dargebracht haben, sondern wenn etwa die nur dienend bei der Darbringung beschäftigten Priester ihren Antheil an dem Dargebrachten verzehren; eben so gibt es gottesdienstliche Mahlzeiten, welche doch keine Opfermahlzeiten sind, wenn nämlich das, was verzehrt wird, von denen, welche das Mahl anstellen, nicht zuvor Gotte dargebracht, sondern eigens und allein für diese gottes-

---

[394]) gegen Rodatz I. S. 149 ff. [395]) so z. B. Olshausen z. d. St.; Scheibel d. Abendm. des Herrn S. 240; Thiersch Vorlesungen üb. Kath. u. Prot. II. S. 272.; Kahnis a. a. O. S. 30; Harnack d. christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter S. 195. [396a]) so z. B. Harnack a. a. O.

dienstliche Verwendung bestimmt worden ist. Letzteres ist beim Passa, und beim Abendmahle ist beides der Fall. Nicht Gotte dargebracht ist das Brod und der Wein des Abendmahls und nach der Darbringung für das Gemeindemahl zurückgenommen, sondern es ist von Anfang an und lediglich für dieses Mahl bestimmt. Christi Leib und Blut aber ist zwar Gotte geopfert, aber nicht von der Gemeinde, sondern von ihm selbst; auch ist es nicht die Gemeinde, welche mit seinem Leib und Blut ein Mahl anstellt, sondern sie reicht Brod und Wein dar, damit Christus seinen Leib und sein Blut spende. Es wird also dabei bleiben, daß zwar die Begehung des Abendmahls in demselben Sinne, wie aller Gottesdienst, ein Opfer heißen mag [396b]), nicht aber das Abendmahl eine Opfermahlzeit.

Doch was entnimmt nun Paulus für einen Beweis von dem israelitischen Opferessen? Er weist darauf hin, daß diejenigen, welche dort die Opfer essen, des Altars mittheilhaft sind, auf welchem dieselben dargebracht worden. Hiemit will er allerdings mehr sagen, als daß sie mit ihrem gemeinschaftlichen Essen ihre gottesdienstliche Gemeinschaft bezeugen [397]). Aber deshalb braucht er noch nicht eine mystische Vorstellung zu haben, von der wir uns nur keinen klaren Begriff machen können [398]), etwa daß das Opferfleisch eine Kraft habe, mit dem Göttlichen in Gemeinschaft zu setzen, und im Opfermahle Gott das endliche Leben des Menschen, der Mensch das unendliche Leben Gottes genieße [399]). Das Fleisch thuts nicht, sondern das Essen; aber auch vom Essen der Opfer sagt er nicht, daß es mit dem Altar in Gemeinschaft setze, sondern nur, daß sich die Essenden in Gemeinschaft desselben befinden. Wenn aber nach der gottesdienstlichen Ordnung Israel's, welche göttlichen Ursprungs ist, das Essen der Opfer Gemeinschaft am Altar einschließt, wie man aus der Thatsache entnehmen mag, daß die priesterliche Theilhaberschaft am Altar ein anderes Opferessen mit sich bringt, als die gemeindliche; so ist dieß ein Beweis, daß das Essen der Opfer kein gemeines Essen ist, sondern das Opfer wirklich als Opfer gegessen wird, so daß es nicht

---

396b) Luther's Werke Erl. Ausg. II. S. 247. 397) so z. B. Billroth. 398) so Rückert, de Wette. 399) Kahnis a. a. O. S. 20. 34; vgl. Bähr Symb. des mos. Cultus II. S. 263.

von den Essenden abhängt, ob sie sich das Mahl eine gottesdienstliche Handlung wollen seyn lassen oder nicht, sondern das Mahl an sich selbst und für alle seine Theilnehmer gottesdienstlicher Natur ist. Auf die Frage, warum der Apostel τοῦ θυσιαστηρίου und nicht τοῦ θεοῦ geschrieben habe, würde man bei richtiger Auffassung seines Gedankens gar nicht gekommen seyn. Man hätte aber auch nicht sagen sollen, er nenne den Altar statt des auf den Altar gebrachten Opfers[400]), während vielmehr alles Gewicht des Gedankens darauf liegt, daß Opferessen und Altargemeinschaft untrennbar zusammengehören, weil das Opfer, wo es zur Opfermahlzeit geworden, eben so gut Opfer ist, wie auf dem Altar, und als das gegessen wird, als was es vom Altar herkommt.

Selbstverständlich ist übrigens Altargemeinschaft auch Gottesgemeinschaft, weshalb der Apostel den an heidnischen Opfermahlzeiten Theil nehmenden Christen zurufen kann, οὐ θέλω ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. Sie konnten freilich sagen, die Hinweisung auf die gottesdienstliche Ordnung Israel's treffe nicht, weil dem Götzendienst jene Wirklichkeit einer Gottesgemeinschaft abgehe, vermöge deren das israelitische Opfer seine Wahrheit hatte. Aber der Apostel brauchte weder dem Götzendienste jene Wirklichkeit, noch dem Götzenopfer diese Wahrheit beizumessen, um seinen Widerspruch gegen die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten aufrecht zu erhalten. Ein Opfern ist es doch, wenn die Heiden opfern, nämlich Bethätigung einer wirklichen Beziehung, in welcher sie zu wirklichen Geistwesen stehen. Und an dieser wirklichen, wenn auch nicht erkannten Beziehung, in welcher die Heiden zu widergöttlichen Geistwesen stehen, sollen die Christen unbetheiligt bleiben. Daß derjenige, welcher unter dem Trinken des Kelchs Christi den Empfang seines Bluts, unter dem Antheil an dem Tische des Herrn den Empfang seines Leibes versteht, auch die κοινωνία τῶν δαιμονίων für ein Trinken des Bluts und Essen des Leibs der Dämonen nehmen müsse[401]), ist eine seltsame Behauptung. Die Art der Gemeinschaft bestimmt sich ja nach dem, mit welchem sie Statt findet. Der verklärte Menschensohn bethätigt seine Gemeinschaft mit uns, seinen Brüdern, anders,

[400]) Rodatz a. a. O. II. S. 28 [401]) Schulz a. a. O. S. 195.

als die bösen Geistwesen ihre Beziehung zu denen bethätigen, welche ihre Gottentfremdung ihnen unterstellt. Wie sich aber jener Selbstbethätigung Christi untergibt, wer am Abendmahle Theil nimmt, eben so untergibt sich dieser Selbstbethätigung böser Geistwesen, wer sich an den heidnischen Opfermahlzeiten betheiligt[402]). Beides zusammen ist unverträglich. Wer das Eine thun und das Andere nicht lassen wollte, müßte den Herrn eifersüchtig machen wollen: ein Wagniß, welches voraussetzte, daß wir stärker wären, als er, und den Zorn seines Eifers zu brechen vermöchten.

Hat es mit unserer Erklärung der vorliegenden Stelle seine Richtigkeit, so beruht ihre Beweisführung, daß es für Christen unthunlich ist, an heidnischen Opfermahlzeiten Theil zu nehmen, so weit dieselbe von dem Mahle des Herrn hergenommen ist, auf einer solchen Anschauung von dem letztern, der zufolge es ein Darreichen und Empfangen von Brod und Wein ist, an welchem sich Niemand empfangend betheiligen kann, ohne Christi Leib und Blut zu empfangen, mit anderen Worten, der zufolge das leibliche Empfangen des Brodes und Weines selbst Empfang des Leibes und Blutes Christi ist. Daß der Apostel so vom Mahle des Herrn hält, bestätigt sich auch an der dritten der eben genannten Stellen, wo er eigens von demselben handelt. Er handelt aber auch hier, in der zweiten Hälfte des eilften Kapitels, nicht in der Weise von demselben, daß er lehrte, daß oder wie das Essen des Brods und Trinken des Weins Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi sey, noch hat er die Absicht, zu beweisen, daß es dieß sey; sondern er erinnert nur daran, daß es zufolge der Einsetzung durch den Herrn dieß und nichts Geringeres, daß es die von ihm eingesetzte Verkündigung seines Todes ist, und was ihn darauf führt, sind die in der korinthischen Gemeinde eingerissenen Unziemlichkeiten bei der Abendmahlsfeier, denen er durch diese Erinnerung steuern will.

Von dem Erweise, daß es den Frauen gezieme, verhüllten Haupts in der Gemeindeversammlung zu erscheinen, worüber er jedoch keine Vorschrift geben wollte, und was er mit dem allgemeinen Lobe einleiten konnte, daß sich die korinthische Gemeinde nach seinen An-

---

[402]) vgl. Bengel z. d. St.

ordnungen halte, ist er 11, 17 mit den Worten *Τοῦτο δὲ παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν*, unter strenger Rüge statt des Lobes, zu einer ernstlichen Vermahnung übergegangen wegen der Art und Weise, wie des Herrn Mahl bei ihnen gehalten wurde. Denn auf das Folgende, nicht auf das Vorhergehende, bezieht sich, wie schon aus diesem Gegensatze erhellt, das *Τοῦτο* des 17. Verses[403]), obgleich erst im 33. und 34. Verse die doppelte Vermahnung folgt, welche er damit einleitet und durch das Zwischenliegende vorbereitet. Jene doppelte Vermahnung am Schlusse des Abschnitts entspricht einer doppelten Rüge am Anfange desselben, indem er einerseits die willkührlichen Sonderungen unter den zum Mahle der Gemeinschaft Versammelten, und andererseits im Zusammenhange damit den Mißbrauch des Mahls zu einem vergnüglichen Essen und Trinken strafen muß. Der Übergang von dem Einen zum Andern kann mit *οὖν* geschehen im 20. Verse, weil zwischen beiden der Zusammenhang besteht, daß in Folge jener willkührlichen Sonderungen die Einen Mangel, die Anderen Überfluß an Speise und Trank haben[404]). Denn daß *οὖν* zur bloßen Wiederaufnahme des 18. Verses diene, und erst 12, 1 der andere Punkt zu jenem *πρῶτον μέν* folge[405]), widerlegt sich durch die Doppelheit der Vermahnung, in welche der Abschnitt ausgeht, und ist auch deshalb unannehmbar, weil der 20. Vers einen andern Mißbrauch rügt, als der 18. Beide Übelstände aber, welche der Apostel zu rügen findet, haben ihren gemeinsamen Grund in der Mißkennung dieser Zusammenkünfte, welche in unzweifelhaftem[406]) Unterschiede von den 14, 23 gemeinten Versammlungen zur darstellenden Bethätigung der christlichen Gemeinschaft dienen sollten. Man kam zusammen, um ein Mahl zu halten: aber dieses Mahl sollte wesentlich Mahl des Herrn seyn, und das Essen, welches der Spendung des heiligen Brods und Kelchs vorausging, keinen andern Zweck haben, als die brüderliche Gemeinschaft der Christen darstellend zu bethätigen und mit dem Mahle des Herrn zu endigen. Mit einem gemeinschaftlichen Essen irdischer Speise sollte die Versammlung beginnen, und mit dem Empfange des für alle gleichen Leibes und Blutes Christi sollte sie schließen. Wenn

---

[403]) so mit Rückert. [404]) anders Winer Gramm. S. 625. [405]) so z. B. Meyer u. Olshausen. [406]) gegen Thiersch d. Kirche im apost. Zeitalter S. 155.

nun die Einzelnen sich nach Neigung und Willkühr zusammengesellten, so begingen sie ja nicht mehr die auf gleicher Zugehörigkeit zu Christo beruhende Gemeinschaft; und indem sich der Wohlhabende vom Armen sonderte, ließ er ihn darben, daß er hungrig und wie zur Sättigung das geheiligte Brod empfing, während er selbst aß und trank, als wäre es ein Vergnügungsmahl, und dadurch in eine mit dem nachfolgenden Mahle des Herrn unverträgliche Stimmung der Sinne und des Gemüths gerieth.

Angesichts dieses Mißbrauchs erinnert der Apostel daran, was es um das Mahl des Herrn ist, unter welchen Umständen und wozu es der Herr angeordnet hat. In der Nacht, in welcher sein Leiden begann, hat er seinen Jüngern gethan, wie nun die Gemeinde thun soll. Darreichung seines Leibes, als welcher um ihret willen und ihnen zu Gute gebrochen werde, war diese Darreichung des Brodes; Darreichung des neuen Gnadenverhältnisses zu Gott, indem seines für sie zu vergießenden Blutes, war diese Darreichung des Kelchs. Und indem er die Jünger nachmals also thun hieß, wollte er damit sein Gedächtniß begangen wissen. Daß der Apostel dem Befehle τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, wo sich derselbe auf die Verwaltung und Nießung des Kelchs bezieht, die Worte ὁσάκις ἐὰν πίνητε einfügt, ist eben so wenig absichtslos, als daß er im 21. Verse μεθύει den Gegensatz zu πεινᾷ bilden läßt. War es ja doch vornämlich der Weingenuß, welcher die Gefahr mit sich brachte, daß das gemeinsame Mahl zu einem Gelage entartete, welches nicht mehr geeignet war, mit dem Mahle des Herrn zu schließen. Deshalb erinnert der Apostel daran, daß der Wille des Herrn kein anderes gemeindliches Weintrinken zuläßt, als welches in das Trinken seines Kelchs, also seines für Herstellung der neuen Gottesordnung vergossenen Bluts ausgehe. Denn ὁσάκις ἐὰν πίνητε bezieht sich nicht, wie man allgemein anzunehmen scheint, auf das Trinken des geheiligten Kelchs, daß die Meinung wäre, das Trinken desselben solle nie anders, als zur Begehung des Gedächtnisses des Herrn, geschehen. Warum hieße es sonst nicht lieber ὁσάκις ἐὰν ποιῆτε? Daß der Apostel hierauf fortfährt Ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, spricht keineswegs für die herkömmliche Erklärung. Denn dieses γάρ bringt weder einen Beleg

für εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν[407]), von dem wir ja bereits wissen, daß es nicht im Sinne einer Zweckangabe gemeint ist, noch eine Erläuterung für τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν[408]), welches keiner Erläuterung bedarf und in dem nachfolgenden Satze auch keine fände; sondern diese mit γὰρ angeschlossene Aussage, welches die Bedeutung der heiligen Handlung sey, soll nur verständlichen, warum sie der Herr gerade unter diesen Umständen und mit diesen Worten angeordnet hat. Καταγγέλλετε ist nämlich Aussage[409]), nicht Befehl, indem sonst οὖν statt γάρ erwartet werden müßte. Es will aber nicht von den Reden oder Gesängen verstanden seyn, welche etwa die Handlung begleiteten[410]), sondern von der Handlung selbst, welche ja selbst, ganz abgesehen von dem sie nur umgebenden Thun der Gemeinde, mit der Art und Weise, wie sie angeordnet worden, zusammenstimmen muß. Ja, der Apostel würde schwerlich auch nur die Worte, mit welchen der Herr Brod und Wein dargereicht hat, so nachdrücklich in Erinnerung bringen, wenn nicht in der korinthischen Gemeinde eine formlose Begehung des heiligen Mahls Statt gefunden hätte, bei welcher in Vergessenheit gerathen konnte, daß es sich um Darreichung und Empfang des Leibes und Blutes Christi und also um eine Verkündigung seines Todes handle. Um so mehr hebt er hervor, daß dieses Essen und Trinken für die Zeit, bis der Herr kommt, seines Todes Verkündigung ist; und er gedenkt dabei seiner Wiederkunft nicht um deß willen, weil das Abendmahl Ersatz und Unterpfand der sichtbaren Vereinigung mit ihm[411]) oder eine Vergegenwärtigung des zukünftigen[412]) ist, sondern weil so lange, bis er wiederkommt, das Gedächtniß seines Todes für das gemeindliche Thun bestimmend bleibt. Jetzt ist es der für uns Gestorbene, dessen Mahl wir begehen; wenn er wiedergekommen seyn wird, werden wir mit ihm ein ewiges Freudenmahl feiern. Die korinthische Gemeinde aber, welche auch sonst die Knechtsgestalt der Kirche gern vergaß[413]), hielt das Mahl des Herrn nicht viel anders, als wäre es nur der Beschluß eines fröhlichen Gelags.

---

[407]) gegen Meyer. [408]) gegen Rückert. [409]) so z. B. Meyer, de Wette, Osiander. [410]) so z. B. Meyer. [411]) so Osiander. [412]) so de Wette. [413]) vgl. 1 Kor. 4, 8.

Um nun dem Leichtsinne zu steuern, mit welchem da etwa Einzelne das geheiligte Brod und den geheiligten Wein empfingen, weist der Apostel auf den Ernst der Verantwortung hin, welche mit dem Empfang desselben verbunden sey. Nicht aus dem 26. Verse, welcher nur eine untergeordnete Stelle einnimmt und des Herrn Leib und Blut nicht ausdrücklich nennt[414]), sondern aus der in Erinnerung gebrachten Art und Weise, wie der Herr sein Mahl angeordnet hat, leitet er seine Aussage jener Verantwortung her. *Ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου*, sagt er von dem, welcher sich unwürdigen Essens des Brodes oder Trinkens des Kelchs des Herrn schuldig macht. Daß er *ἢ πίνῃ* schreibt und nicht *καὶ πίνῃ*, erklärt sich allerdings aus der zeitlichen Geschiedenheit der beiden Handlungen[415]), indem die Darreichung des Brods zur gemeinsamen Mahlzeit selbst gehörte, die Darreichung des Kelchs aber nach Beschluß der Mahlzeit erfolgte, weshalb der Apostel auch ausdrücklich erwähnt, daß ihn der Herr *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gereicht habe. Je geschiedener die beiden Handlungen waren, desto leichter konnte es geschehen, daß auch solche, welche bei Empfang des Brods noch in der entsprechenden Gemüthsverfassung gewesen waren, bis zur Darreichung des Kelchs in eine Stimmung geriethen, welche mit dem Ernste der Handlung in Widerspruch stand. Ihre Verschuldung ist nicht minder eine Verschuldung an des Herrn Leib und Blut, als wenn sie sich an beiden Handlungen mit gleicher Leichtfertigkeit betheiligt hätten, indem es ja die eine und selbe Leiblichkeit des Herrn ist, welche im Essen des Brods und im Trinken des Weins empfangen wird: daher der Apostel auch nicht unterscheidet, daß am Leibe des Herrn schuldig werde, wer das Brod, und am Blute des Herrn, wer den Kelch in unwürdiger Weise empfange, und nachher schreiben kann *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*, und nicht auch *τὸ αἷμα, τοῦ κυρίου*.

Was er aber meint, wenn er von unwürdigem Essen und Trinken spricht, erhellt aus der Beziehung, mit welcher er davon spricht. Daß diejenigen, welche er dessen bezichtigt, das voraufgehende Mahl in unbrüderlicher Weise begingen, und das Mahl des Herrn zum Beschlusse eines bloßen Gelags herabwürdigten, kam theils von dem

---

[414]) vgl. Rückert z. d. St. [415]) vgl. Meyer z. d. St.

Leichtsinne, mit dem sie das letztere behandelten, theils von der Stimmung, der sie sich bei dem erstern hingaben. Sie kamen entweder schon in die Versammlung dessen uneingedenk, was es um das Mahl des Herrn sey, und benahmen sich darnach beim Liebesmahle, oder sie vergassen dessen über der Art und Weise, wie sie das Liebesmahl begingen. Hiernach bestimmt sich, was der Apostel unwürdiges Essen des Brods und Trinken des Kelchs nennt. Wer dabei nur an die Verletzungen der brüderlichen Liebe denkt[416]), bleibt nur an jener einen Beweisung übel entsprechender Gemüthsstimmung haften. Wer den theoretischen Unglauben miteinschließt, welcher die höhere Bedeutung des Abendmahls nicht anerkennt[417]), greift über das hinaus, was der Zusammenhang bietet, ohne sich dafür, wie wir bald sehen werden, auf jenes μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου im 29. Verse berufen zu können. Von einem, welcher sich aus Ungläubigkeit dessen weigerte, das Abendmahl für das zu erkennen, was es ist, würde der Apostel etwa sagen, er sey unwürdig, es zu empfangen, schwerlich aber würde er sich so ausdrücken, sein Essen und Trinken geschehe unwürdiglich. Von solchen aber, welche nur übel gelehrt oder schwach an Erkenntniß sind, würde er weder das Eine noch das Andere sagen.

An der vorliegenden Stelle handelt es sich um solche, welche in der Art ihrer Betheiligung am Mahle des Herrn eine Gemüthsstimmung beweisen, vermöge welcher sie sich dasselbe nicht das seyn lassen, was sie doch wissen, daß es ist. Solche werden schuldig am Leibe und Blute des Herrn. Nicht insofern sie den Tod des Herrn verkündigen und doch unwürdig genießen[418]), sondern durch ein Genießen, welches kein Verkündigen des Todes Christi ist; auch nicht in dem Sinne, daß ihre Sünde gleich zu achten wäre, als hätten sie Christum getödtet[419]), sondern an des Herrn Leib und Blut im Abendmahle, wo der Leib der getödtete, das Blut das vergossene ist, werden sie schuldig. Eben hierauf liegt ja der Nachdruck, daß es sich im Abendmahle um des Herrn Leib und Blut handelt. Allerdings verstand sich dann von selbst, daß sich der unwürdig Essende und

---

[416]) wie z. B. Billroth, Olshausen. [417]) Kahnis a. a. O. S. 160. [418]) so Meyer. [419]) so die griechischen Ausleger.

Trinkende an Christi Leib und Blut versündigt[420]). Aber der Apostel will auch nichts Absonderliches oder Neues lehren, sondern nur daran erinnern, daß unwürdige Betheiligung am Mahle des Herrn eine ernstere Sache sey, als diejenigen zu meinen schienen, welche es leicht damit nahmen. Alles unwürdige Essen und Trinken ist eine Versündigung und Verschuldung. Weil aber dieses Essen Empfang des Leibes, dieses Trinken Empfang des Blutes Christi ist, drum ist dieses unwürdige Essen und Trinken Verschuldung am Leibe und Blute Christi. Indem der Apostel die Verschuldung so bezeichnet, setzt er erstlich voraus, daß, wer dieses Brod ißt und diesen Wein trinkt, Christi Leib und Blut und nicht blos sinnbildliche Stellvertretungen desselben empfängt; und zweitens, daß jeder Christi Leib und Blut empfängt, indem er dieses Brod ißt und diesen Wein trinkt, mag er's nun würdiger oder unwürdiger Weise essen und trinken. Denn da die Verschuldung des unwürdig Essenden und Trinkenden lediglich darnach bemessen und bezeichnet wird, was es ist, das er unwürdig ißt und trinkt; so würde es ohne die erstere Voraussetzung heißen müssen, dieses Brodessen und Weintrinken mache schuldig an dem Brod und Kelch des Herrn, indem es nicht gemeines Brod und gemeiner Wein sey, was da gegessen und getrunken werde, sondern des Herrn Brod und Kelch oder, was dasselbe wäre, das Brod, welches seinen Leib, und der Kelch, welcher sein Blut vorstellt. Nun aber nennt der Apostel, was da gegessen und getrunken wird, schon im Vordersatze das Brod und den Kelch des Herrn. Macht also unwürdiges Essen und Trinken dieses Brods und Kelchs an des Herrn Leib und Blut schuldig, so muß das Essen des Brodes Christi Empfang seines Leibes, das Trinken des Kelchs Christi Empfang seines Bluts nicht blos vorstellen, sondern seyn. Und zwar muß es dieß auch bei denen seyn, deren Essen und Trinken ein unwürdiges ist, indem es ohne diese zweite Voraussetzung eine Verschuldung an dem Herrn wäre, welcher ihnen seinen Leib und sein Blut darbeut, nicht aber an seinem Leibe und Blute selbst, um dessen Empfang sie sich vielmehr durch die Unwürdigkeit ihres Essens und Trinkens brächten. Hinwieder aber ist es ein Brodessen und Weintrinken, welches an

[420]) so Rückert.

des Herrn Leib und Blut schuldig macht: eine Unterscheidung, welche nicht anginge, wenn das Brod des Herrn nicht mehr Brod wäre, sondern sein Leib, und der Kelch des Herrn nicht mehr Wein, sondern sein Blut; es müßte heißen, wer des Herrn Brod und Kelch unwürdig esse und trinke, werde am Herrn schuldig, dessen Leib das Brod, dessen Blut der Wein sey. Die Stelle läßt uns also allerdings ersehen, welcher Art die Gegenwart Christi im Abendmahle ist, die der Apostel voraussetzt[421]).

Ist es nun eine so ernste Sache um unwürdiges Essen und Trinken des Brodes und Kelches Christi, so hat man wohl Ursache, ehe man davon ißt und trinkt, sich selbst zu prüfen, ob man sich in einer solchem Essen und Trinken entsprechenden Gemüthsverfassung befindet. Denn ein Gericht ißt und trinkt sich, wer ißt und trinkt, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Es bedarf des ἀναξίως nicht, welches man gewöhnlich hinter ὁ ἐσθίων καὶ πίνων liest; ja es ist unstatthaft, weil unverträglich mit dem Bedingungssatze μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου. Denn diesen Satz als Bedingung zu fassen, ist kein Experiment[422]), sondern eine sprachliche Nothwendigkeit[423]), da es sonst οὐ διακρίνων heißen müßte. Οὐ διακρίνων müßte auch stehen, wenn ἀναξίως zu lesen wäre, indem dann jener Satz nur Erläuterung des ἀναξίως wäre[424]); und nur aus Verkennung dieser sprachlichen Thatsache hat man gemeint ἀναξίως einschieben zu müssen. Eben deshalb aber, weil μὴ διακρίνων Bedingungssatz ist, braucht man ὁ ἐσθίων καὶ πίνων nicht so zu verstehen, wer aus dem Abendmahle ein bloßes Essen und Trinken macht[425]); sondern das Objekt ergänzt sich aus dem Vorhergehenden, und die Meinung ist, daß in dem Falle und in dem Maße, daß einer des Herrn Leib nicht unterscheidet, sein Essen und Trinken des geheiligten Brodes und Kelchs ihm zum Gerichte wird, das er an sich erfahren wird. Daß διακρίνειν hier etwas anderes seyn sollte, als unterscheiden, ist um so weniger glaublich, als auch im 31. Verse diese Bedeutung keineswegs ungeeignet erscheint[426]). Wenn wir uns

---

[421]) gegen Olshausen z. d. St. [422]) Kahnis a. a. O. S. 161. [423]) vgl. z. B. Luc. 11, 24 u. dazu Winer Gramm. S. 561. [424]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 130. [425]) so Meyer. [426]) gegen Meyer, de Wette.

unterschieden, heißt es dort, so erginge keine Entscheidung über uns: das will sagen, es widerführe uns keine Züchtigung, wenn wir uns unterschieden, was wir jetzt sind und was wir sonst gewesen, oder was wir von Gott aus sind und wie wir uns dazu verhalten. Alle Selbstprüfung ist solche Selbstunterscheidung. Wer sich aber so selbst unterscheidet, ehe er des Herrn Brod und Kelch empfängt, der unterscheidet auch den Leib des Herrn, daß er dieß Brod nicht als gemeine Speise ißt, sondern mit dem Bewußtseyn, den Leib des Herrn zu essen, und in einer dem gemäßen Verfassung seines Gemüths. Und umgekehrt, wer dessen eingedenk ist, was es heißt, das Mahl des Herrn begehen, der wird sich nicht an ihm betheiligen, ohne sich dessen vergewissert zu haben, daß seine innere Verfassung ihn dafür geeignet macht.

Von denen, welche ohne Unterscheidung des Leibes Christi dieß Brod essen und diesen Kelch trinken, sagt der Apostel, daß sie sich ein Gericht essen und trinken. Dieß heißt nicht blos, sie essen das Brod und trinken den Kelch des Herrn sich zu einem Gerichte, sondern sie essen und trinken ein Gericht in sich hinein; nicht blos, ihr Essen und Trinken zieht ihnen ein Gericht zu, sondern, was sie essen und trinken, wird ihnen zum Gerichte[427]: ähnlich, wie das vernommene Wort der Heilsbotschaft denen, welche sich ungläubig dagegen verhalten, selbst zum Gerichte wird, und nicht blos ihr Unglaube ihnen das Gericht zuzieht. Nur ist es hier kein Gericht der Verdammniß, welches widerfährt, wie im 32. Verse ausdrücklich unterschieden wird, da nicht das Essen und Trinken Unwürdiger, weil Ungläubiger, sondern eine unwürdige Weise des Essens und Trinkens Gläubiger zu strafen ist. Indem nun der Apostel in der Heimsuchung der korinthischen Gemeinde mit viel Krankheit und häufigem Sterben das Gericht erkennen heißt, welches ihr in Folge ihrer unwürdigen Begehung des Abendmahls widerfährt, läßt er uns wahrnehmen, welches ihm die heilsame Wirkung des würdigen Abendmahlsgenusses ist. Im Naturleben des Empfangenden geht die Wirkung dessen vor, was er empfängt: entweder eine Erweisung des in Christi Tod beschafften, in seiner Verklärung vorhandenen That-

[427]) vgl. Kahnis a. a. O. S. 168.

bestands der Sündenvergebung, vermöge deren der im Fleische lebende Christ eine geistliche Naturkraft für sein Glaubensleben empfängt; oder eine Erweisung des Widerstreits, in welchem die verklärte Natur Christi mit der unter der Sünde liegenden angebornen Natur des Christen steht, vermöge deren der Empfangende die Folgen der Sünde an seiner Natur zu erfahren bekommt. Von beiderlei Erlebnissen weiß freilich die Christenheit unserer Tage um so weniger zu sagen, je seltenerer Abendmahlsgenuß unter ihr Brauch ist.

Fassen wir zusammen, was uns die erörterten Stellen des ersten Briefs an die Korinthier für die Lehre vom Mahle des Herrn bieten, so können wir es alles in den einen Satz begreifen, daß dieses Essen und Trinken ein leiblich geschehendes Empfangen des Leibes und Blutes Christi ist. Dieß bestimmt sich näher so, daß jeder, welcher an diesem gemeindlichen Essen und Trinken Theil nimmt, eben hiemit Christi Leib und Blut empfängt, ohne daß das Essen und Trinken des Brods und Weins und das Empfangen des Leibes und Blutes Christi zweierlei, und ohne daß das Brod und der Wein außerhalb des Essens und Trinkens Leib und Blut Christi ist. Christi Leib und Blut haben wir unterschieden gefunden von ihm selbst als das, was er zu seiner leiblichen Natur hat, und unterschieden unter sich ohne Aufhebung der Einheitlichkeit seiner beide Male dargereichten leiblichen Natur; und welches die eigenthümliche Wirkung dieses Essens und Trinkens sey, war aus der Wirkung zu entnehmen, welche dem unwürdigen Essen und Trinken beigemessen wurde. Kurz, die Anschauung von dem, was im heiligen Abendmahle geschieht, ist hier dieselbe, wie wir sie bereits aus des Herrn Darreichung an seine Jünger gewonnen haben.

Hiemit ist nun aber auch der Schriftbeweis für unsere Aussage von dem gemeindlichen Mahle des Herrn zu Ende gebracht. Wenn wir noch in Betracht nehmen, was der Herr laut dem im sechsten Kapitel des johanneischen Evangeliums enthaltenen Berichte in der Synagoge zu Kapernaum von der Nothwendigkeit gesagt hat, daß wir sein Fleisch essen und sein Blut trinken, um das ewige Leben zu haben und am jüngsten Tage aus dem Tode zu erstehen; so thun wir dieß nur, um zu zeigen, daß der Herr dort allerdings etwas lehrt, ohne das es sich mit dem heiligen Abendmahle nicht so ver-

halten könnte, wie wir gefunden haben, aber ohne daß er von demjenigen Essen und Trinken seines Leibes und Blutes redet, welches im heiligen Abendmahle geschieht. Da das Mahl des Herrn vor Allem eine gemeindliche Handlung ist, jene Rede des Herrn aber eine solche nicht meint, sondern ein Thun des einzelnen Gläubigen, welches gar nicht geeignet ist, gemeindliches Handeln zu werden, so haben wir eine Erörterung derselben nicht einmal unserm Schriftbeweise für die Aussage vom heiligen Abendmahle irgendwie einfügen können, sondern haben lediglich zu rechtfertigen, warum wir sie davon ausschließen.

Die Vorgänge, welche dort Johannes erzählt, um dann die Wechselreden daran zu schließen, welche durch dieselben veranlaßt worden sind, waren geeignet gewesen, einen Eindruck auf die Seinen zu machen, unter welchem sie, was er von dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes sagte, wenn auch nicht verstehen, so doch für künftiges Verständniß mit ahnungsvollem Glauben hinnehmen konnten. Was nicht darnach aussah, als ob es sättigende Speise für so Viele seyn könnte, hatte er dazu gemacht; und als sie ihn fern von ihnen und sich selbst fern von ihrem Ziele wußten, war er ihnen wunderbar nahe gekommen und hatte sie wunderbar ans Ziel gebracht. Der die Tausende so wunderbar gesättigt hatte, durfte Glauben fordern, wenn er nun von einer Speise sagte, die er geben werde, welche nicht darnach aussah, als ob sie zur Speise dienen könnte. Der die räumliche Ferne zur Nähe gemacht und da seinen Weg gefunden hatte, sich nahe zu bringen, wo Fleisch und Blut nicht gehen kann, sollte der nicht mit der That bewähren können, was er von seinem Fleische und Blute sagte, daß er es zu der Seinen Speise und Trank machen werde? Als er zu den Seinen kam, da waren sie gleich am Ziele: so wird er sie auch zu ihrem letzten Ziele bringen, wenn er zu ihnen kommt; der Tod selbst wird sie nicht halten können, wenn er sie weckt am letzten Tage.

So bereiteten jene Wunderthaten des Herrn seiner wunderlichen Rede vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes den Zugang in die Herzen der Seinen. Aber nicht in die Herzen des übrigen Haufens, welcher ihn nach der wunderbaren Speisung zum Könige hatte machen wollen, nun aber, was er dort erlebt hatte, nicht

zureichend fand, um darauf hin zu glauben, daß er der sey, welchen Gott seinem Volke zum Heilande zu senden verheißen hatte. Um den Anspruch auf solchen Glauben zu begründen, müßte er nach ihrer Meinung ein viel größeres Wunder thun, da jenes, welches sie satt gemacht hat, geringer sey, als das Speisungswunder Mose's. Denn er habe sie doch nur mit irdischer Speise gesättigt, während das Manna Speise vom Himmel gewesen ist. Dem entgegen sagt ihnen Jesus, daß sie das rechte vom Himmel gekommene Brod an ihm haben; denn er stille dem, welcher zu ihm komme und an ihn glaube, Hunger und Durst für immer. Schon jetzt diesseit des Todes habe, wer an ihn glaube, ewiges Leben, und am jüngsten Tage wecke er ihn aus dem Tode zu ewigem Leben.

Bis hieher hatte die Rede des Herrn nichts Ungewöhnliches. Aber unterscheidet er nun nicht vom 51. Verse an, daß er das vom Himmel gekommene Brod ist, und daß er sein Fleisch zur Speise der Seinen machen wird? Das καί — δέ, welches die zweite Hälfte dieses Verses mit der ersten verbindet, vergleicht sich nicht mit dem, welches Joh. 8, 15 und 15, 27[428]), wohl aber mit dem, welches 1 Joh. 1, 3 vorkommt. An den beiden ersteren Stellen ist nämlich das καί ein „auch", welches seinen Ton auf das nächststehende Wort ἐάν und ὑμεῖς wirft; hier dagegen und 1 Joh. 1, 3 ist es ein „und", so daß δέ die einfache Anschließung eines zweiten Satzes näher dahin bestimmt, daß das Nachfolgende auf einer andern Linie liegt, als das Vorhergehende. Daß an den beiden Stellen der zweite Satz als nähere Bestimmung des ersten erscheint, liegt nicht an dem καί[429]), sondern kommt lediglich von dem Umstande her, daß beide Male ein Begriff des ersten Satzes in dem zweiten wieder aufgenommen ist. Im Gegensatze zu dem nur in gewissem Sinne vom Himmel gekommenen Brode des Manna hat der Herr sich als das wahrhaft vom Himmel gekommene Brod dargestellt. Daß er nun von dem Brode spricht, das er geben wird, ist eine Fortsetzung der vorigen Aussage, aber eine Fortsetzung mit dieser Wendung, daß er, der sich das himmlische Brod genannt hat, nun von dem Brode spricht, welches er geben wird. Somit unterscheidet er allerdings das Brod, welches

---

[428]) gegen Lücke z. d. St. [429]) gegen Luthardt z. d. St.

er geben wird, von sich, dem himmlischen Brode, aber so, daß er sich als dieß Brod eben damit erweisen wird, daß er sein Fleisch zum Brode macht und als lebenwirkendes Brod zu essen gibt. Er sagt nicht, daß er sein Fleisch zum Mittel seiner Selbstmittheilung macht, und es ist falsch, daß Brod geben müsse, wer Brod ist[430]). Nur weil Christus Fleisch ist, so gibt er sein Fleisch zu essen, indem er sich zu essen gibt. Eben so falsch ist, daß der Herr einen höhern Grad der Gemeinschaft ausdrückt, wenn er vom Genusse seines Fleisches, als wenn er vom Genusse seiner Person spricht[431]). Er läßt nur nicht unausgesprochen, daß sein Fleisch ißt, wer ihn ißt. Nur diese nähere Bezeichnung der Speise, welche er gibt, fügt er hinzu; das Essen aber, von welchem er spricht, wenn er von einem Essen seines Fleisches sagt, ist dasselbe, wie vorher, wo er sich das lebendige Brod genannt hat, von welchem zu essen zu ewigem Leben dient[432]).

Ob man ἣν ἐγὼ δώσω vor ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς liest oder nicht, macht in so fern wenig aus, als der Herr jeden Falls nicht seines Fleisches Dargabe, sondern sein Fleisch selbst die Speise nennt, welche er zu essen gibt. Diese Speise essen könnte also auch dann nicht eben so viel seyn, als an Christi Tod und dessen sühnende Kraft glauben[433]), wenn der Begriff des Essens mit dem des Glaubens vertauscht werden dürfte. Daß aber Letzteres nicht angeht, erhellt schon aus V. 35. Denn eben so, wie der Herr zu der Samariterin gesagt hat, wenn sie ihn kennete, würde sie ihn bitten, daß er ihr lebendiges Wasser gebe, und wer von diesem Wasser trinke, den werde ewiglich nicht dürsten[434]); eben so sagt er dort, wer an ihn glaube, den werde niemals dürsten, weil er ihm nämlich zu trinken gibt, was allem Dürsten abhilft für ewig. Der Glaube an den Herrn wird damit belohnt, daß er sich zu essen gibt, sein Fleisch zur Speise, sein Blut zum Tranke des Gläubigen macht. Nicht als das rechte Verhalten bezeichnet er das Essen und Trinken seines Fleisches

---

[430]) gegen Kahnis a. a. O. S. 110; Stier d. Reden des Herrn Jesu IV. S. 250; Luthardt z. d. St. [431]) gegen Kahnis S. 125. [432]) vgl. Ebrard d. Dogma v. h. Abdm. I. S. 79. [433]) so z. B. Ebrard a. a. O. S. 78. [434]) Joh. 4, 10. 14.

und Blutes, sondern als ein Empfangen, welches Bedingung ewigen Lebens ist, selbst aber den Glauben, welcher die Bitte um solch Essen und Trinken ist, zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat. Wie könnte er auch sonst das Essen des wahren Himmelsbrodes, welches er gibt, mit dem Mannaessen der Väter in Vergleich stellen? Übrigens besteht, wenn ich recht sehe, kein Grund, die in den besten Handschriften fehlenden Worte ἣν ἐγὼ δώσω einzusetzen. Freilich kann man weder ἡ σάρξ μου für Apposition zu ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω nehmen, noch ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς als nähere Bestimmung sey es mit ἡ σάρξ μου oder mit ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω verbinden[435]). Aber man braucht auch die Worte ἣν ἐγὼ δώσω, wenn sie fehlen, nicht etwa doch zu ergänzen, um etwas zu haben, woran sich jenes ὑπέρ anschließe[436]); sondern ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς gibt Grund und Zweck an, warum es sein Fleisch ist, welches er zur Speise geben wird. Es war den Juden eine seltsame Rede, daß er, in dem sie nur ihres Gleichen sahen, das rechte himmlische Brod, eine Speise zum ewigen Leben seyn sollte. Stand er nicht in einem Fleischesleben wie andere Menschen, war er nicht Fleisch und Blut wie sie? Aber eben dieß hilft der Welt zum Leben, daß seine Selbstdargabe zur Speise Dargabe seines Fleisches ist. Er hat Fleisch werden müssen, als er vom Himmel kam, hat unsere Natur annehmen müssen, in welcher nun seine Herkunft aus dem Himmel verborgen ist. So muß er nun auch diese unsere Natur, wie sie zu seiner Natur geworden ist, uns zur Speise geben, wenn wir sündigen Menschen das Leben gewinnen sollen[437]).

Es ist nun freilich so, daß er diese seine Natur in den Tod geben muß, ehe er sie zur Speise seiner Gläubigen macht. Aber darum spricht er doch hier nicht von seinem Tode[438]), am wenigsten so, daß σάρξ gleichbedeutend wäre mit ψυχή[439]). Seine Natur, welche eine leibliche ist, weil eine menschliche, jetzt aber, wie ihn die Juden vor sich sehen, eine irdisch menschliche, die ihnen keinen vom

---

[435]) letzteres nach Luthardt z. d. St. [436]) gegen Lücke z. d. St. S. 154 u. Olshausen z. d. St. S. 176. [437]) vgl. Baur krit. Untersuchungen üb. die kanon. Evv. S. 160. [438]) gegen Lücke, Meyer, Baumgarten-Crusius u. A. [439]) so Tholuck z. d. St.

Himmel Gekommenen verräth, eben sie will er zu einer Speise machen, welche zu ewigem Leben dient. Den Juden ist diese Rede noch wunderlicher, als die vorige: denn wie kann ein Mensch seine irdisch leibliche Natur zu essen geben? Aber der Herr betont nur noch stärker, daß es in der That sein Fleisch und Blut ist, welches essen und trinken muß, wer ewiges Leben gewinnen will. Es ist noch immer dasselbe Essen und Trinken, von welchem er von Anfang an gesagt hat, also keines, das leiblich geschieht, sondern ein Vorgang des Personlebens gleich dem Glauben, welcher die Voraussetzung dieses Empfanges ist. Er nennt es aber jetzt ein Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, weil eben dieß, daß er Fleisch und Blut hat, seine Selbstmittheilung der Welt zu Gute kommen, aber andererseits die Welt nicht zum Glauben an ihn gelangen läßt. Nicht darauf liegt der Ton seiner Rede, was sie mit seinem Fleische und Blute thun, daß sie es essen und trinken sollen, sondern darauf, daß es sein Fleisch und Blut ist, woran sie haben, was zu essen und zu trinken wahrhaft zum Leben dient. Daß es aber wesentlich dasselbe ist, ob er sagt, sie sollen sein Fleisch und Blut essen und trinken, oder sie sollen ihn ihre Speise seyn lassen, dieß sieht man daraus, wie er im 56. Verse zu Letzterm zurückkehrt.

Das Essen und Trinken, von welchem der Herr sagt, ist also kein mündliches, es ist kein leiblich geschehender Vorgang, steht demnach in keiner Beziehung zum Abendmahl, auch nicht so, daß damit das Wesen oder die Idee des Abendmahls bedeutet wäre[440]). Es ist aber auch nicht eins und dasselbe mit dem Glauben an den Herrn, sondern ein Empfangen, welches den Glauben zu seiner Voraussetzung hat. Der Herr gibt sich dem, welcher an ihn glaubt, und da er der Menschgewordene ist, so gibt er ihm, was er zu seiner Natur hat. Er steht in leiblichem Leben, und kann deshalb auch nur als der leiblich lebende empfangen werden. Solches Empfangen des Herrn geschieht eben so wenig nur dann und wann, als der Glaube, welcher den sich selbst mittheilenden hinnimmt und sich zu eigen macht, ein nur zeitweiser ist. Weil es ein stetiges Essen und Trinken ist, deshalb kann es im 56. Verse heißen, wer mein Fleisch

[440]) gegen Kahnis a. a. O. S. 124.

ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm: womit von diesem Essen und Trinken dasselbe ausgesagt wird, wie 1 Joh. 3, 24 von dem Halten seiner Gebote.

Weil es ein stetiges, mit dem Glauben unmittelbar gegebenes Essen und Trinken ist, kann es ferner mit der Sendung des Herrn in der Weise zusammengestellt werden, wie dieß im 57. Verse geschieht. Denn welch eine Gleiche bestände sonst zwischen dem Zusammenhange des Lebensbesitzes Jesu mit seiner göttlichen Sendung einerseits und dem Zusammenhange unsers Lebensbesitzes mit unserm hie und da geschehenden Genießen Christi andererseits? Man verwischt die Eigenthümlichkeit dieser beiden neben einander gereiheten Aussagen, wenn man die Grundangaben διὰ τὸν πατέρα und δι' ἐμέ durch eine nicht hieher gehörende Erinnerung an die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und des Christen mit Christo ergänzt[441]). Daß man dieß thun zu müssen glaubt, kommt von ungenauer Auffassung jener Grundangaben, welche theilweise so weit geht, daß man unbedenklich übersetzt, als stände διὰ τοῦ πατρός und δι' ἐμοῦ[442]). Der Gebrauch von διά ist hier derselbe, wie Apokal. 12, 11[443]), wo es heißt, weil sie Christi Blut und das von ihnen bezeugte Wort hatten, drum haben sie den Sieg behalten. Ähnlich hier: weil Jesus den Vater, den lebendigen, zum Vater hat — nicht, weil der Vater lebendig ist[444]) — drum hat er das Leben; und weil der, welcher Jesum ißt, ihn zur stetigen Speise hat, drum ist ihm das Leben gesichert. Es ist aber eins und dasselbe, ob es heißt, Jesus hat den Lebendigen zum Vater, oder, der Lebendige hat ihn von sich in die Welt entsendet, indem er eben vermöge dieser Entsendung der Sohn Gottes ist[445a]). So wie es aber ein stetiges Verhältniß Jesu zu Gott ist, welches mit seiner Sendung begonnen hat, so muß auch, wenn eine Gleiche zwischen jenen beiden Aussagen bestehen soll, unser Essen Jesu ein stetiges seyn, vermöge dessen wir ihn, den Lebendigen, stetig zur Speise haben, wie er den lebendigen Gott stetig zum Vater hat. Jesus ist aber der in sich selbst das Leben habende Mensch,

---

[441]) so z. B. Luthardt z. d. St. [442]) so z. B. de Wette. [443]) gegen Winer Gramm. S. 476. [444]) gegen Meyer z. d. St. [445a]) vgl. erste Hälfte S. 114.

wie sein Vater der in sich selbst das Leben habende Gott. In seiner menschlichen Natur hegt er das ewige Leben, so daß, wer ihn zur Speise haben will, sein Fleisch und Blut, was er zu seiner Natur hat, sich muß Speise und Trank seyn lassen. Wie es das Gleiche ist, ob ich sage, Christus ist Fleisch geworden, oder, er hat Fleisch und Blut angenommen, eben so ist es das Gleiche, ob ich sage, wir essen den Fleischgewordenen, oder, wir essen sein Fleisch und Blut[445b]).

Es gibt ja doch wohl keinen größern Gedanken, als daß der Glaube in Jesu menschlicher Natur das Leben Gottes ißt und trinkt. Hat nun Luther[446]) die Rede des Herrn so verstanden, wie kann dieß Nitzsch[447]) eine oberflächliche Erklärung nennen, und Stier[448]) mit ihm zanken und ihm den Respekt aufkündigen? Denen aber, welche an jenem Gedanken um deß willen Anstoß nehmen, weil demnach die Selbstmittheilung, mit welcher Christus unsern Glauben erwiedert, eine Mittheilung von Fleisch und Blut ist, antworten wir, unter Berufung auf unsere frühere Besprechung des 62. Verses[449]), mit den Worten des Herrn *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*: welche Worte daran erinnern, daß das Irdischmenschliche an sich kein Vermögen besitzt, Leben zu wirken, sondern nur der Geist, welcher göttlich von Art ist, so daß also, was er von dem Leben gesagt hat, welches haben wird, wer sein Fleisch ißt, nicht so kann verstanden seyn wollen, als ob das Irdischmenschliche, das er zu seiner Natur gemacht hat, lediglich als Irdischmenschliches, abgesehen von dem, was es damit geworden ist, daß er es zu seiner Natur gemacht hat, zu ewigem Leben verhülfe. Vermöge dessen, wie er den Geist besitzt, welcher Leben und Lebensgrund ist, hat er das Irdischmenschliche in einer Weise zu seiner Natur, daß seine Mittheilung desselben eine Mittheilung des ewigen Lebens ist, welches er darin beschlossen trägt. Anders hätten ihn diejenigen nicht verstehen, sie hätten ihn nicht mißverstehen sollen, welche ihn niemals anders hatten reden hören, als daß seine Worte Geist waren und Leben

---

445b) vgl. Besser d. Brod des Lebens S. 49. 446) s. namentlich Luther's Werke Erl. Ausg. XLVII. S. 387. 447) Urkundenbuch der ev. Union S. 57. 448) d. Reden des Herrn Jesu IV. S. 267. 449) der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 371.

waren. Deß eingedenk hätten sie auch jetzt nicht meinen sollen, er habe etwas geredet, was fleischlich von Art wäre und also der Lebenswahrheit und Lebenskraft entbehrte[450a]).

Daß zwischen der Rede des Herrn vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes und zwischen den vorhergegangenen Begebnissen der Zusammenhang, um dessentwillen Johannes seine Erzählung der letzteren vorausschickt, sowie die Bedeutsamkeit der Zeitangabe, daß dieß kurz vor dem Passafeste vorgefallen ist[450b]), eben so wohl bewahrt bleibt, wenn man ein mit dem Glauben unmittelbar gesetztes Essen und Trinken, wie wenn man das Essen und Trinken des Abendmahls versteht, bedarf nicht erst einer Nachweisung. Und auch das ist von selbst klar, daß die Thatsache, von welcher der Herr, nach unserer Auffassung redet, die Voraussetzung des Abendmahls bildet. Denn verhielte sichs mit Jesu nicht so, wie er hier sagt, daß seine Selbstmittheilung Mittheilung seiner leiblichen Natur, als solche aber Mittheilung ewigen Lebens ist; so könnte auch in dem Mahle des Herrn keine Mittheilung seiner leiblichen Natur geschehen, noch könnte dieselbe leisten, was sie denen leistet, die sich gläubig an diesem Mahle betheiligen. Aber eine Beziehung auf das Abendmahl hat die Rede nicht, noch ist sie mit solcher Beziehung von dem Evangelisten mitgetheilt. Worauf es der Evangelist mit diesem Abschnitte, welcher das sechste Kapitel einnimmt, abgesehen hat, erhellt aus dem Schlusse desselben, und welches seine Stellung im Evangelium ist, lehrt sein Verhältniß zum fünften Kapitel[451]). Aus diesen beiden Kapiteln sollen wir entnehmen, was es gewesen ist, das Jesum den Juden zum Anstoße machte, in Galiläa sowohl als in Jerusalem. Hier wie dort glauben sie dem nicht, was er von sich aussagt, obgleich er es mit Wunderzeichen bekräftigt, weil er weiß, daß sie deren bedürfen, um zu glauben[452]). In Jerusalem sehen sie nur einen Sabbathschänder in ihm, wenn er am Sabbath wunderbar heilt, und nur einen Gotteslästerer, wenn er Gott seinen Vater in ausschließlichem Sinne nennt. Und in Galiläa sehen sie nur den Sohn Jo-

---

[450a]) vgl. Kahnis a. a. O. S. 122 f. [450b]) Baur krit. Untersuchgen üb. d. kanon. Evv. S. 263; Hilgenfeld die Evv. S. 279. [451]) vgl. Baur krit. Untersuchgen üb. d. kanon. Evv. S. 162 f. [452]) Joh. 4, 48.

seyh's in ihm, wenn er sagt, er sey aus dem Himmel gekommen, und nur das Fleisch an ihm, wenn er von einem Essen seines Fleisches sagt, welches zu ewigem Leben verhelfe. Beiderwärts urtheilen sie nur nach dem Augenscheine[453]), ohne Verständniß seiner sittlichen Herrlichkeit, unfähig, mehr zu glauben, als sie sinnlich wahrnehmen[454]).

Man hat es bedenklich gefunden, daß eines Essens und Trinkens des Fleisches und Blutes Christi, welches unmittelbar mit dem Glauben gegeben sey, nirgend sonst Erwähnung geschehe[455]). Hiegegen kann man nicht auf Apokal. 3, 20 verweisen[456]), indem dort wie Matth. 26, 29 von einem Mahle die Rede ist, welches Christus mit seinem Gläubigen und der Gläubige mit ihm halten wird. Aber wenn wir recht erklärt haben, so handelt es sich ja nur um einen eigenthümlichen Ausdruck für dieselbe Sache, welche anderwärts *Χριστὸν ἐνδύεσθαι* heißt. Christus ist den Seinigen beides, Nahrung und Bekleidung: ohne diese Nahrung würden sie hungern, ohne diese Bekleidung wären sie nackt[457]). Daß im vorliegenden Falle die erstere Bezeichnung eintritt, erklärt sich aus dem Anlasse, in Folge dessen sich Jesus das rechte Himmelsbrod nennt und deshalb von einem Essen dieses Brodes spricht: ganz ähnlich, wie er auf Anlaß des Trunkes, welchen er von der Samariterin begehrt, den heiligen Geist den rechten Trank nennt, ohne daß anderwärts, 1 Kor. 12, 13 und etwa Joh. 7, 37 ausgenommen, diese Bildrede wieder vorkommt. Mag aber Christus unser Brod oder unser Kleid genannt werden, immer ist es der Menschgewordene, welcher so genannt wird; und wer sich deß weigert, seine menschliche Natur sich das seyn zu lassen, was sie demnach ist, oder, was dasselbe ist, wer sich um seiner menschlichen Natur willen weigert, sich ihn das seyn zu lassen, was er uns seyn will, der ist untüchtig zum Glauben und ungeschickt zum ewigen Leben.

Aber wird man fragen, wenn es sich so verhält, daß die Person des Herrn empfängt, wer im Sinne der vorliegenden Stelle sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, wird dann nicht das Gleiche vom

---

[453]) Joh. 7, 24. [454]) Joh. 20, 29. [455]) Kahnis a. a. O. S. 125. [456]) gegen Stier a. a. O. S. 264. [457]) vgl. 2 Kor. 5, 3 und hiezu m. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 191.

Abendmahle gelten? Allerdings, so wäre es, wenn an der vorliegenden Stelle von der eigentlichen res sacramenti die Rede wäre, und die Einsetzung des Abendmahls nach ihr verstanden werden müßte[458]). Besteht dagegen dieser Unterschied zwischen hier und dort, daß es sich das eine Mal um ein gemeindliches Essen und Trinken von Brod und Wein handelt, welches die Verheißung hat, ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi zu seyn, das andere Mal aber um ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, welches ein mit dem Glauben unmittelbar gegebenes Thun des Einzelnen, eine Bethätigung seines Verhältnisses zu Christo ist; dann entspricht auch die verschiedene Mittheilung Christi, welche dort und welche hier geschieht, der verschiedenen Art und Weise, wie sie empfangen wird. In den irdischen Stoffen Brod und Wein gibt er das Leibliche, was er zu seiner Natur hat; dem gläubigen Ich dagegen gibt er sich nur nicht ohne diese seine Natur. Das Letztere ist des überweltlich Leiblichen Selbstbethätigung im Geiste, das Erstere inweltliche Vergegenwärtigung seiner überweltlichen Leiblichkeit[459]). Wer das Abendmahl gläubig begeht, der empfängt durch das jeweilig und leiblich geschehende Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi einen himmlischen Naturgrund für jenen Glauben, vermöge dessen er stetig den leiblich lebenden Christus im Geiste zur Speise seines Ich hat. Wer aber das Abendmahl ohne Glauben an den Herrn begeht, bei dem tritt, was er essend und trinkend vermöge der leiblichen Selbstvergegenwärtigung Christi empfängt, mit seinem Ich in feindlichen Widerstreit und wird ihm dadurch zum Gerichte. Für das Wunder, welches beim Abendmahle innerhalb der irdisch menschlichen Natur geschieht, bedarf es des Glaubens nicht, um es möglich zu machen, sondern nur des Willens Christi, es zu thun; und er hat den Willen, es zu thun, wo das gemeindliche Handeln geschieht, welches er dafür verordnet hat. Aber ein Wunder zu erleben, kann eben so wohl zum Gerichte, als zum Heile gereichen. Und zum Heile gereicht dieses zeitweilige Wundererlebniß nur, wo das stetige Wunder der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo Statt findet.

---

[458]) Stier a. a. O. S. 264. [459]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 392.

Eine dritte gemeindliche Handlung, welche neben Taufe und Mahl des Herrn zu stehen käme, hat Christus nicht verordnet. Auch stehen die beiden in einem Verhältnisse zu einander, welches keine dritte zuläßt. Zwar, wie man gewöhnlich dieses Verhältniß bezeichnet, daß es sich in der Taufe um die Geburt, im Abendmahle um die Erhaltung des neuen Lebens[460]), dort um die Stiftung, hier um die Erneuung des christlichen Bundes im Menschen[461]) handle, wird dasselbe nach unserer Erörterung der Schriftaussagen schon um deß willen nicht gefaßt werden können, weil ihr zufolge beim Abendmahle, im Unterschiede gegen die Taufe, zunächst nicht sowohl darauf zu sehen ist, was dem Einzelnen widerfährt, als vielmehr, was die Gemeinde thut. Aber wenn wir statt dessen die Taufe Einverleibung in das Gemeinwesen des heiligen Geistes, und das Mahl des Herrn die gemeindliche Begehung der Gemeinschaft mit dem überweltlich leiblichen Christus nennen; so sieht man leicht, daß zwischen diesen beiden Handlungen das ganze christliche Leben des Einzelnen wie der Gemeinde eingeschlossen liegt, ohne daß eine dritte denkbar ist, welche ihnen ebenbürtig zur Seite treten könnte. Was Jakobus von dem gemeindlichen Gebete sagt, daß es begehren soll, wer krank darniederliegt, ist der neutestamentlichen Heilsgemeinschaft nicht eigenthümlich, also auch die Handlung des Salbens mit Öl nicht, welche die sinnliche Begleitung solchen Gebets seyn soll. Denn nur begleitende Handlung soll dieses Salben seyn, während die Wirkung der gemeindlichen, durch die Ältesten geschehenden Fürbitte eben so, wie wenn die Einzelnen zu gleichem Zwecke für einander beten — denn ὅπως ἰαθῆτε will allerdings von leiblicher Heilung verstanden seyn[462]) — von der Kraft des Gebets und nicht von der begleitenden Handlung zu erwarten steht. Daß diese Wirkung auch auf Sündenvergebung erstreckt wird, geschieht nur mit der nähern Beziehung, welche der Zusammenhang jener Stelle mit sich bringt, in so fern nämlich der Kranke in seiner Krankheit eine Strafe bestimmter Sünden erkennt, deren augenfällige Vergebung ihm seine Wiedergenesung ist[463]).

---

[460]) so z. B. Nitzsch System der christl. Lehre S. 369. [461]) so z. B. Martensen christl. Dogm. S. 471. [462]) vgl. Wiesinger z. Jak. 5, 16. [463]) vgl. erste Hälfte S. 528.

Was aber von dieser Salbung der Kranken gilt, daß es nur begleitende Handlung beim Gebete ist, dasselbe gilt auch von der Handauflegung, insonderheit wo sie das Gebet um Ausrüstung mit dem heiligen Geiste begleitet. Doch von ihr wird im Zusammenhange der Schriftbeweisführung für den letzten der auf die Gegenwart der Kirche bezüglichen Sätze des Weitern die Rede seyn müssen.

Das kirchliche Amt.

Von dem kirchlichen Amte handelt dieser Satz, und zwar vom Amte zuerst und dann erst von den Beamteten. Es ist ihm zufolge die Sachlichkeit der kirchlichen Selbstbethätigungsmittel, die eine amtliche Verwaltung derselben, also auch Bestellung von solchen, welche sie amtlich verwalten, mit sich bringt: wornach selbstverständlich die Berechtigung dieser Beamteten nicht weiter reicht, als die Nothwendigkeit ihrer Bestellung, und mit der Schriftmäßigkeit ihres amtlichen Thuns steht und fällt. Wenn es damit seine Richtigkeit hat, so muß von der Verwaltung der alttestamentlichen Gottesgemeinde wesentlich das Gleiche gelten, ohne einen andern Unterschied, als welcher sich aus der verschiedenen Sachlichkeit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gnadenmittel ergibt.

So lange die alttestamentliche Gottesgemeinde in der Form der Familie bestand, gab es keine andere Verwaltung derselben, als die hausväterliche[464]). Den Übergang zur volksthümlichen bildete die Berufung Mose's, dessen Thätigkeit so umfassend war, als es seine Aufgabe erforderte, Israel aus der Welt und zur Volksgemeinde Gottes zu besondern. Aber sowie das Heiligthum dieser volksthümlichen Gottesgemeinde durch ihn hergestellt war, trat eine Verwaltung desselben ein, welche nun nicht mehr sein Geschäft blieb, sondern das besondere Geschäft des Priesters wurde. Und da es ein Volk war, welches mit Bedienung dieses Heiligthums Gott verehren sollte, so mußte es auch ein Stamm und Geschlecht dieses Volkes seyn, welchem der Dienst am Heiligthum und die Verwaltung des Volks in seiner Beziehung zu demselben oblag. So stetig sich die Gottesgemeinde als Volk fortpflanzte, so stetig war auch ihr gemeindlicher Gottesdienst an das sich fortpflanzende Geschlecht Aaron's und Levi's gebunden. Aber die Berechtigung des letztern war auch eingeschlossen

[464]) s. z. B. Gen. 12, 7; 13, 4.

in die Gränzen, welche diesem Amte durch die Beschaffenheit des ihm zur Verwaltung übergebenen Heiligthums und der hiernach geordneten Beziehungen des Volks zu demselben gesetzt waren. Die obrigkeitliche Verwaltung, deren die Gemeinde bedurfte, weil sie ein Volk war, bestand daneben, und gestaltete sich, je nach dem es die wechselnden Verhältnisse erheischten. Als diejenige Verwaltung des Volksgemeinwesens, welche mit der familienmäßigen Gliederung desselben unmittelbar gegeben war, unzureichend wurde, erstanden Einzelne, welche Gott dazu befähigte, die Kräfte des Volks zusammenzufassen oder die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten, bis sich das Bedürfniß einer stetigen Einheitlichkeit des Regiments geltend machte und durch das Königthum befriedigt wurde. Dabei blieb aber sowohl in gottesdienstlicher als in staatlicher Beziehung die mit der Familiengliederung des Volks gegebene Ordnung fortbestehen, und fand, was den Gottesdienst anlangt, beim Passa, was das bürgerliche Gemeinwesen anlangt, in der Orts- und Stammesgemeinde ihre fortwährende Verwirklichung. Dagegen wenn Opfergottesdienste an diesem und jenem Orte, sey es regelmäßig, sey es bei einzelnen Veranlassungen, jedoch schwerlich jemals ohne Zuziehung gesetzmäßiger Priester, Statt fanden, so geschah dieß theils in Zeiten, als Israel noch erst im Begriffe war, sich in das ein für alle Mal gegebene Gesetz einzuleben[465]), theils wird es, insofern es auch nach der Vollendung der gemeingottesdienstlichen Ordnung vorkam, als Mißbrauch gerügt[466]).

Aller Gemeingottesdienst war durch das Gesetz an das Haus Aaron's und den Stamm Levi gebunden. In so weit aber das Heiligthum oder der Dienst an demselben dem Wechsel der äußeren Umstände unterworfen war, welche auf die Örtlichkeit und Erscheinung des erstern oder auf den Umfang der Mittel für den letztern Einfluß übten, oder insofern Störungen des gesetzlichen Bestands eingetreten waren, welche durch Handhabung der Rechtsgewalt oder Verwendung der ihr zu Gebote stehenden Mittel beseitigt seyn wollten; hatte die Obrigkeit anordnend, verwaltend, fürsorgend einzutreten,

---

[465]) z. B. 1 Sam. 7, 9; 13, 10 u. ähnl. St. [466]) s. 1 Kön. 15, 14 u. ähnl. St.

da nicht blos die Volksgemeinde, sondern auch die Gottesgemeinde hinsichtlich ihrer wandelbaren Verhältnisse und der von ihnen berührten oder erforderten Mittel ihres Bestands der Obrigkeit unterstellt und befohlen war[467]). Um dieses gottesgemeindlichen Berufs willen, welcher sich darin versinnbildlichte, daß Zion der Ort des Königshauses, wie des Gotteshauses war, sehen wir das Königthum ähnlich an das davidische, wie das Priesterthum an das aaronitische Geschlecht gebunden. Nur konnte es, da die Obrigkeit zunächst mit der Verwaltung der Volksgemeinde zu thun hatte, als diese sich spaltete, ein Königthum neben dem des davidischen, nie aber ein berechtigtes Priesterthum neben dem des aaronitischen Geschlechts geben. Der Fortbestand des Gesetzes stellte sich dar in dem des aaronitischen Priesterthums, der Fortbestand der Verheißung in dem des davidischen Königthums. Die Priesterschaft konnte eine Unterbrechung ihres Dienstes, das Königsgeschlecht eine Minderung oder Unterbrechung seiner Herrschaft erleiden, nicht aber konnte der gesetzliche Dienst oder die Verheißung der königlichen Heilsmittlerschaft auf ein anderes Geschlecht übergehen, weil beide durch ein Wort Gottes an die Person Aaron's und David's gebunden waren.

Aber Israel bedurfte außer der ihm anfänglich und einmal für immer gegebenen gesetzlichen und weissagenden Offenbarung auch einer fortgehenden Kundgebung des göttlichen Willens, einer Wortoffenbarung, von der es begleitet wurde, so lange es sich auf dem Wege zu derjenigen Gestaltung seines Gemeinlebens befand, in welche sein Heiland eintreten sollte. Als Mittler dieser Wortoffenbarung sind ihm Propheten gegeben. Wir hören von solchen, welche die Gabe besaßen, zu erkennen und entsprechend auszusagen, was auf dem gewöhnlichen Wege des Erkennens nicht erkannt werden konnte[468]); von Genossenschaften, wo man sich für solches Erkennen und Aussagen zubereitete und geschickt machte[469]); und endlich von solchen, welche plötzlich, einzeln, vorübergehend Offenbarung empfingen. Aber die Gabe sicherte den, welcher sie hatte, nicht vor Mißbrauch ihrer selbst[470]), und die Genossenschaften konnten ihrer Bestimmung ent-

[467]) Zeitschr. f. Protest. u. K. 1849 März S. 141. [468]) s. z. B. 1 Sam. 9, 9. [469]) s. z. B. 1 Sam. 19, 20 ff. 2 Kön. 2, 3. 5. [470]) vgl. Deut. 13, 2 ff.

fremdet werden[471]). Es gab keine andere Bürgschaft für den göttlichen Ursprung eines Wortes der Weissagung, als die Zusammenstimmung desselben mit Gesetz und Verheißung und die göttliche Bezeugung desselben in den Herzen derer, an welche es erging[472]). Wenn ein Prophet dem andern widersprach[473]), mußte der, zu welchem sie redeten, selbst ein Urtheil darüber haben, welcher von ihnen Gottes Bote und Dolmetsch sey. Wo nun Gottes Wort durch Prophetenmund erging, da hatten Priesterschaft und Obrigkeit ihm Folge zu leisten, und wenn sie es nicht thaten, traf sie und das ihnen untergebene Volk Gericht und Verderben. Aber niemals trat der Prophet oder eine Prophetengenossenschaft in das Berufsgeschäft ein, welches der Obrigkeit oder der Priesterschaft anbefohlen war. Das richtige Verhältniß des obrigkeitlichen und priesterlichen Amts und ihrer jeweiligen Träger zum Prophetenthum sehen wir in jenem Gesichte Sacharja's versinnbildlicht, welches die durch Haggai's und Sacharja's Prophetenwort bewirkte, von dem Fürsten Serubbabel betriebene, von der Priesterschaft unter Josua's Vorsitz geleitete Wiederherstellung des Hauses Gottes vorstellt[474]). Als aber die prophetische Mittlerschaft des Wortes Gottes zu Ende ging, weil nichts Neues mehr zu offenbaren blieb, trat das Schriftverständniß an deren Stelle. Die Verwaltung der heilsgeschichtlichen Volksgemeinde stellte sich unter das immer gleiche Wort der in Schrift verfaßten Gottesoffenbarung: weshalb aber auch das Verständniß dieses Worts Gegenstand einer besondern, nicht blos der Priesterschaft befohlenen Thätigkeit wurde, für welche es ähnlich, wie vordem für die prophetische Thätigkeit, einer eigenthümlichen Geistesbegabung bedurfte.

Weil die alttestamentliche Gottesgemeinde ein gesetzliches Heiligthum hatte, bedurfte sie einer Priesterschaft; weil sie ein Volksgemeinwesen war, bedurfte sie einer Obrigkeit; und weil sie, um sammt Priesterschaft und Obrigkeit eine Gottesgemeinde zu bleiben, göttlicher Wortoffenbarung bedurfte, gab ihr Gott Propheten. Die Sachlichkeit dessen, was ihr zu ihrem Bestande oder, was eben so viel ist, zu ihrer gemeindlichen Selbstbethätigung gegeben war, brachte

---

[471]) s. z. B. 1 Kön. 22, 5 ff. [472]) vgl. Deut. 18, 21—22. [473]) s. z. B. Jer. 28, 10 ff. [474]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 103.

eine Verwaltung desselben mit sich, welche so verschieden war, wie das zu Verwaltende, und deren Beamtete an dem, was ihnen zu verwalten befohlen war, Maß und Bedingung ihres gottesgemeindlichen Amts hatten. Eben so verhält es sich nun mit dem neutestamentlichen Amte, ohne andern Unterschied, als welche die andere Sachlichkeit dessen mit sich bringt, was der neutestamentlichen Gemeinde zu ihrem Bestande oder zum Mittel ihrer gemeindlichen Selbstbethätigung gegeben ist.

So lange es nur eine Jüngerschaft Jesu gab, stand dieselbe, abgesehen von ihrer fortdauernden Zugehörigkeit zum israelitischen Gemeinwesen, zu ihrem Meister in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die patriarchalische Gemeinde zum Hausvater. Prophet des Himmelreichs war er dem ganzen Volke, zu welchem ihn der Vater gesendet hatte; seiner Jüngerschaft aber war er der persönliche Mittelpunkt ihres durch sein Wort der Selbstbezeugung gewirkten gemeinsamen Lebens. Da aber diese Jüngerschaft, wenn er von ihr genommen worden, durch Ausgießung des heiligen Geistes ein Gemeinwesen des neutestamentlichen Heils werden sollte; so bestellte er zwölf aus ihrer Mitte nach der Stämmezahl der Volksgemeinde Gottes, aus welcher seine Gemeinde hervorging, im Voraus zur Verwaltung der letztern. Richtig verstanden, haben diese Zwölf allerdings schon in der Zeit, als Jesus bei ihnen war, einen sonderlichen Beruf gehabt[475]). Er hatte sie mit der Absicht besondert, daß sie, während die anderen Jünger ab und zu gingen, beständig bei ihm bleiben oder auch mit seiner Predigt und den sie bezeugenden Heilungswundern das Land durchziehen sollten[476]): wie es denn auch nicht die einzige, sondern nur die erste Aussendung dieser Art gewesen ist, von welcher wir hören, wie Jesus sie dafür beauftragt und angewiesen hat[477]). Auch unterscheidet sich die Art und Weise, wie der Herr sie aussendet, von der Sendung jener siebenzig Jünger sehr wesentlich dadurch, daß er die Zwölf hin und her das Land durchziehen heißt an seiner Statt, während er die Siebenzig nur bei einer seiner Reisen vor sich her in die Orte sendete, wohin er selbst kommen wollte[478]). Sind die

---

[475]) vgl. Löhe Aphorismen üb. d. neutest. Aemter S. 18. [476]) Marc. 3, 13 ff. [477]) Matth. 10, 1 ff. [478]) Luc. 10, 1.

Zwölf bei ihm, so sollen sie nicht blos stetig von ihm lernen, sondern ihn auch mit ihrer Liebe erquicken; gehen sie aber ohne ihn unter das Volk aus, so sollen sie nicht blos für ihren künftigen Beruf geschickt werden, sondern ihm auch helfen, die hirtenlose Heerde auf den rechten Weg zu weisen[479]). Dieses Verhältniß, in welches er sie zu sich stellte, bezeichnete er am Morgen nach jener im Gebete durchwachten Nacht, in welcher sichs entschieden hatte, wem er sich und sein Werk vertrauen sollte, indem er sie aus der Jüngerschaar zu sich kommen ließ, um mit ihnen zu ihr und zur versammelten Volksmenge zurückzukehren. Die Zwölfe standen bei ihm, als er anhob, von der Gerechtigkeit zu reden, welche zum Einkommen ins Himmelreich erfordert werde; mit ihm standen sie der Jüngerschaar gegenüber, zu welcher er redete, während das Volk in weiterm Kreise umher lagerte, mitanzuhören, was er, nicht zu ihr, sondern zu seinen Jüngern sprach[480]). Was er damals gesprochen, hatte freilich eben deshalb keinerlei Beziehung auf den besondern Beruf der Zwölf; aber daß er damals zuerst mit den Zwölfen der übrigen Jüngerschaar gegenübertrat, um vor den Ohren des Volks zu ihr zu reden, ist bedeutsam genug, um des Lucas Bericht von ihrer Erwählung gegen den Verdacht der Ungeschichtlichkeit zu sichern[481]). Während Jesu Mund das Gesetz des Himmelreichs lehrte, stellte sich den Augen der Hörenden die gegenwärtige Gestalt des Himmelreichs dar.

Daß sich so wesentlich gleicht, was Jesus nach dem Berichte des Matthäus bei der ersten Aussendung der Zwölf und was er nach dem Berichte des Lucas bei der einmaligen Aussendung der Siebenzig gesprochen hat, kann uns nicht befremden. Er sagt den Einen wie den Andern, was sie als seine Sendlinge zu thun und zu befahren haben; und wenn man von dem absieht, was in der einen oder der andern Beziehung nur für die unmittelbare Gegenwart gemeint war, da der Herr noch selbst auf Erden lebte, so gilt das Gleiche für alle Sendboten, welche der Welt das Evangelium anzubieten haben, bis zu seiner Wiederkunft[482]). Man hat irriger Weise am Schlusse der von Matthäus mitgetheilten Rede eine Abstufung

[479]) Matth. 9, 35—38. [480]) Luc. 6, 12 ff. [481]) gegen Neander d. Leben Jesu Christi S. 381. [482]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu I. S. 344.

von Jüngern, Gerechten, Propheten und Aposteln zu finden gemeint[483]). Aber erstens findet sich der Satz „wer euch aufnimmt, der nimmt mich, somit aber den auf, welcher mich gesandt hat", also der vermeintlich den Aposteln insonderheit geltende Satz wesentlich gleichlautend auch am Schlusse der an die Siebzig gerichteten Ansprache. Und zweitens besagt derselbe nichts, was den Zwölfen oder den Aposteln eigenthümlich zukäme, sondern handelt von der Aufnahme und Anerkennung der Jünger Jesu überhaupt. Wenn sie hören, daß es Jesus, ja Gott selbst ist, welchen aufnimmt, wer sie aufnimmt; so sollen sie, zwar nicht den Segen darnach bemessen, den ihr Kommen denjenigen bringt, zu welchen sie kommen[484]), wohl aber davon abnehmen, welch entscheidungsvolle Bedeutung die Aufnahme, welche sie finden, für diejenigen hat, an welche sie sich wenden. Zu gleichem Zwecke sagt er im nächstfolgenden Satze, welchen Lohn empfängt, wer sie willig aufnimmt. Nicht wie der Größere und der Geringere verhalten sich in diesem zweiten Satze Prophet und Gerechter zu einander[485]), daß etwa auch der Lohn für Aufnahme eines Gerechten geringer wäre, als der für Aufnahme eines Propheten; sondern darauf liegt der Nachdruck, daß derjenige, welcher einen Propheten oder Gerechten aufnimmt, vor Gotte dem gleich gilt, welchen er aufgenommen. Die Unterscheidung von Propheten und Gerechten hat nur den Zweck, die zweierlei Anerkennung unterschiedlich zu bezeichnen, welche zur Aufnahme bestimmen mag, nämlich Anerkennung des Berufs, welcher dem Kommenden eignet, und Anerkennung seiner sittlichen Stellung zu Gott: beides will gleich sehr anerkannt seyn, und beiderlei Anerkennung stellt dem gleich, welchen man anerkennt. Zuletzt gibt ein dritter Satz, was es Großes um solche Aufnahme sey, auch noch von der Seite zu erkennen, daß auch der kleinste dem geringsten Jünger aus Anerkennung seiner Jüngerschaft geleistete Dienst nicht unbelohnt bleibe. Denn οἱ μικροὶ οὗτοι sind nicht Jesu Jünger überhaupt[486]), sondern wie Matth. 18, 6. 10 diejenigen, welche nichts Anderes haben, als ihren vielleicht noch

---

[483]) so z. B. Stier a. a. O. S. 389; Schmid bibl. Theol. des N. T. I. S. 347. [484]) gegen Lange d. Leben Jesu S. 725. [485]) vgl. Matth. 13, 17. [486]) so z. B. Meyer, de Wette.

schwachen Glauben an den Herrn. Von diesen Kleinen, welche selbst noch der Pflege bedürfen, werden allerdings diejenigen unterschieden, welche der Herr, wie jetzt die Zwölf, zu Sendboten des Himmelreichs bestellt. Aber eine weitere Unterscheidung liegt nicht in diesen Sätzen. Auch gilt, was hier Jesus von seinen Sendlingen sagt, von den Sendboten des Himmelreichs überhaupt, und nicht blos von den ersten derselben, den Zwölfen, ob er es gleich diesen zunächst und bei ihrer ersten Aussendung sagt.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem, was er seinen ihn stetig begleitenden Jüngern, also den Zwölfen, in Kapernaum gesagt hat, als sie wissen wollten, wer wohl im Himmelreich sonderlich groß sey[487]). Auch hier unterscheidet er sie von den Kleinen, welche nur eben den Glauben an ihn und etwa einen noch schwachen Glauben haben, und macht sie dafür verantwortlich, daß deren keiner durch Ärgerniß, das sie ihnen geben, oder durch Mangel an Achtsamkeit und schonender Nachsicht verloren gehe. Nachdem er sie hiemit belehrt hat, daß es im Himmelreich keine andere Größe gebe, als die Größe derer, welche den Kleinen dienen, sagt er zuletzt V. 18—20, welch eine mächtige Größe dieß sey und worin ihre Macht bestehe. Denn ich kann es nicht richtig finden, wie man den Übergang zu diesem Theile der Rede zu vermitteln pflegt. Der Herr, sagt man, versichere im Folgenden, daß der Gemeinde die Machtvollkommenheit wirklich zustehe, welche er ihr so eben zugesprochen[488]). Aber von einer Macht der Gemeinde ist vorher keine Rede gewesen, sondern nur von der Geduld, welche der Einzelne gegen den Mitbruder üben soll, der sich an ihm versündigt hat; und der Gemeinde geschieht nur darum Erwähnung, weil der Sünder nicht eher aufgegeben werden soll, als bis auch der letzte Versuch, ob er sich von der Gemeinde sagen lasse, vergebens gemacht worden ist. Auch ist es unrichtig, den 18. Vers von einem richterlichen Thun der Gemeinde zu verstehen[489]), als werde hier dem Vorhergehenden die Verheißung angeschlossen, daß die durch ihren Spruch Ausgeschlossenen auch Gott für ausgeschlossen achten werde[490]). Denn nicht von Per-

[487]) Matth. 18, 1 ff. [488]) s. z. B. Meyer z. d. St.; Stier a. a. O. II. S. 227; Lutz bibl. Dogm. S. 447. [489]) so z. B. noch de Wette. [490]) so z. B. Baumgarten-Crusius.

sonen, sondern von Sachen heißt es ὅσα ἐὰν δήσητε und ὅσα ἐὰν λύσητε, und dieses so allgemein lautende ὅσα auf Versündigungen zu beschränken, ist nicht blos ungerechtfertigt, sondern durch die Ungeeignetheit eines solchen Objekts zu δέω und λύω verwehrt. Denn der Gegensatz dieser beiden Verba entspricht doch allzu offenbar dem Gegensatze von אָסַר und הִתִּיר [491]), als daß man ihre Bedeutung nicht darnach bestimmen sollte [492]). Dann ist aber nicht ein richterliches, sondern ein gesetzgebendes Thun gemeint, und zwar ein gesetzgebendes Thun derer, zu welchen der Herr redet, und nicht der vorher genannten Gemeinde. Denn da der Gemeinde nur im Gegensatze zum Einzelnen Erwähnung geschehen war, so müßte sie, wenn man sie für das Subjekt des 18. Verses zu nehmen hätte, ausdrücklich als solches bezeichnet seyn. Eben die, welche gefragt und gehört haben, wer im Himmelreiche sonderlich groß sey, erhalten jetzt unter der Voraussetzung, daß sie sich die Antwort des Herrn haben gesagt seyn lassen, die trostreiche Zusicherung, daß ihr Setzen und Sagen, was man dürfe und nicht dürfe, nicht blos menschliche Anerkennung finden, sondern göttliche Geltung, die Gültigkeit einer göttlichen Gesetzgebung haben werde. Ja noch mehr — denn πάλιν bringt eine steigernde Wiederholung [493]) — sie werden über Gott Macht haben mit ihrem Gebete in Jesu Namen, und wenn auch nur ihrer zwei sich zusammenthun zu beten. Daß sie auf seinen Namen hin, also kraft Glaubens an ihn sich zusammengethan haben, dieß und nicht ihre Amtsvollmacht ist es, was ihrem Gebete solche Macht gibt; und wenn sie in dem von dem Herrn bezeichneten Sinne groß sind, und nicht vermöge einer überkommenen amtlichen Stellung, wird ihr Gesetzgeben göttliche Geltung haben. Sonach gilt freilich alles dieß zunächst denen, zu welchen der Herr damals redete, aber nicht ihnen allein, sondern allen, deren Obhut und Sorge die Gläubigen werden untergeben seyn; und es gilt ihnen nicht ohne Weiteres um deß willen, weil die Gläubigen ihrer Obhut und Sorge untergeben sind, sondern nur unter der Bedingung, daß sie den Glauben haben, welcher zum Gebete befähigt, und die Liebe, welche den Brüdern dient.

---

[491]) vgl. Ps. 146, 7. [492]) vgl. v. Lengerke z. Dan. 6, 8. [493]) vgl. Matth. 19, 24.

Immerhin aber bezieht sich doch jene Rede des Herrn auf ein Verhältniß derer, welche er belehrt und ermahnt, zu den ihrer Obhut und Fürsorge anzubefehlenden Gläubigen. In dem, was er nach dem johanneischen Berichte am Vorabende seines Todes zu den Zwölfen geredet hat, findet eine solche Beziehung nicht Statt; sondern da sind sie eben nur seine Jünger, und was er ihnen sagt, das ist ihnen lediglich um ihres Glaubens willen, somit aber allen seinen Gläubigen gesagt. Wer an mich glaubt, sagt er Joh. 14, 12, wird thun, was ich thue, ja Größeres, als ich, weil ich zum Vater gehe und alles thun werde, was ihr in meinem Namen bitten werdet. In solchem Zusammenhange, also auf Grund ihres Glaubens an ihn verheißt er ihnen zum Ersatze seiner sichtbaren Gegenwart den heiligen Geist. Kann man nun sagen, diese Verheißung gelte ihrem besondern apostolischen Berufe[494])? Freilich unterscheidet der Herr 14, 26 und 16, 12—13, was er zu ihnen geredet, so lange er bei ihnen war, und was der heilige Geist sie lehren wird. Was er ihnen gesagt, heißt es an der erstern Stelle, das wird der heilige Geist sie lehren, daß sie es verstehen, und wird sie dessen erinnern; und an der andern, was sie jetzt nicht tragen können, wird der heilige Geist sie lehren und sie in die völlige Wahrheit einführen. Aber dieß alles weist nicht auf einen besondern Beruf derer hin, zu welchen er redet, sondern erklärt sich aus ihrer Jüngerschaft. Sie, welche an ihn geglaubt haben, als er in der Welt war, werden von ihm zeugen, nachdem er zum Vater hingegangen[495]), und der heilige Geist wird den Hingegangenen in ihnen und durch sie verklären. Wir vergessen nicht, daß es doch die Zwölf sind, zu welchen er redet, und nicht irgend welche Jünger. Wollten wir es vergessen, so würde es uns durch das Wort seines Gebets 17, 12 in Erinnerung gebracht: „die du mir gegeben, hab' ich bewahrt, und ist ihrer keiner verloren gegangen, außer der verloren gehen mußte, damit die Schrift erfüllt würde." Denn da sieht man ja, daß er zu denen und von denen spricht, welche er namentlich und persönlich erkoren hat, und unter welchen der Verräther nur deshalb ist, weil er nach des Vaters

[494]) s. z. B. Schmid bibl. Theol. des N. T. I. S. 209; Luthardt z. d. St. S. 305. [495]) Joh. 15, 27.

Rath und Willen auch den in den engen Kreis derselben nehmen mußte, von welchem er zuvor wußte, daß er ihn verrathen werde. Aber wie er jetzt zu ihnen redet, meint er mit seiner Verheißung nicht minder, als mit der Bedingung, unter welcher sie sich erfüllen wird, zugleich alle diejenigen, welche außer ihnen an ihn gläubig geworden und geblieben sind.

Einen besondern Beruf hatten die Zwölfe freilich. Wozu hätte er sie sonst namentlich und persönlich erkoren? Ihre Zwölfzahl läßt uns wissen, daß sie die Oberen des neuen Israel sind, und ihre erste Aussendung lehrt uns, welches die nach außen, und jene kapernaitische Rede Jesu sagt uns, welches die nach innen zu erfüllende Pflicht und zuständige Macht dieser Obrigkeit ist. Nicht als gälte von ihnen allein, daß er sie sendete, wie der Vater ihn gesendet hat, oder daß sie verpflichtet sind, über die Seinen zu wachen, oder daß der Geist des himmlischen Vaters ihnen geben wird, wie oder was sie reden sollen[496]), oder daß sie Macht haben, Sünde zu behalten und zu vergeben[497]). Aber was von allen Jüngern und von allen Sendboten des Himmelreichs und von allen Pflegern der Gläubigen gilt, das gilt namentlich und persönlich von diesen Zwölfen, welche der Herr dazu besondert hat, seine nächsten Jünger und die ein für alle Mal bestellten Sendboten des Himmelreichs und Pfleger seiner Gläubigen zu seyn. Darum war es aber doch keine Voreiligkeit des Petrus, daß er nach dem Verrathe und entsetzlichen Ausgange des Judas diese Zwölfzahl ergänzt wissen wollte, sondern er erkannte richtig, daß es nicht des Herrn Wille seyn könne, den Bruch der heiligen Zahl ungeheilt zu lassen[498]). Auch hat der Herr nicht selbst nachmals in der Person des Paulus einen Zwölften bestellt. Die Zwölfzahl war für die aus Israel hervorgehende Gemeinde bestimmt, und eben weil Petrus es nicht aufgab, daß dasselbe Israel, welches den Herrn gekreuzigt hatte, durch das Zeugniß von seiner Auferstehung werde bekehrt werden, wollte er auch des Zwölfstämmevolks Darstellung in der Zwölfzahl der namentlich erkorenen Sendboten des Himmelreichs nicht um des Verraths jenes Zwölften willen auf-

---

[496]) Matth. 10, 19 — 20. [497]) Joh. 20, 23. [498]) vgl. Olshausen zu Akt. 1, 15 ff.

geben[499]). Auch hat sich der Herr erst, nachdem sich Israel auch gegen das Zeugniß der unter den Zwölfen befaßten Gemeinde verstockt hatte, einen Verfolger der Gemeinde zum Sendboten des Himmelreichs in der Völkerwelt erkoren, welcher dann seinen Beruf nicht zwischen, sondern neben den Zwölfen hatte: letzteres nicht um deß willen, weil die Zwölfe für diese neue und größere Aufgabe ungeeignet waren[500]), sondern weil nun eine heidnische Gemeinde neben der israelitischen entstehen mußte.

So wenig nun daraus, daß außer den Zwölfen auch noch Andere *μαθηταί* heißen, etwas Weiteres entnommen werden kann, als daß die Zwölfe dasselbe, wie die Andern, aber in besonderm Sinne sind; eben so wenig läßt sich daraus, daß auch noch Andere außer ihnen und dem Paulus *ἀπόστολοι* genannt werden, etwas Weiteres entnehmen, als daß die Ausbreitung des Evangeliums nicht denen allein vorbehalten blieb, welche der Herr persönlich und namentlich dazu bestellt hatte[501]). Wie er aber die Zwölf bestellt hat, ähnlich wieder unter ihnen den Petrus. Denn als Petrus auf des Herrn Frage an die Zwölf, wofür sie ihn hielten, jene rasche Antwort gab, mit welcher er bekannte, was sie alle glaubten, nannte ihn der Herr den Fels, auf welchem er seine von keiner Macht des Todes zu übermögende Gemeinde erbauen werde, verhieß ihm die Schlüssel des Himmelreichs zu geben, und sprach dem göttliche Gültigkeit zu, was er setzen und ordnen werde[502]). Denn daß unter *ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* nicht Petrus selbst, sondern dessen Bekenntniß, nicht eine Person, sondern eine Sache zu verstehen sey[503]), ist nicht blos eine ungeschickte, sondern auch eine vergebliche Ausrede, da ja doch die nicht minder große und wesentlich das Gleiche besagende Verheißung von den Schlüsseln des Himmelreichs und dem im Himmel gültigen Binden und Lösen dem Petrus persönlich gesagt bliebe. Aber wie Petrus nicht seinen Glauben im Unterschiede von dem der Andern aus-

---

[499]) vgl. Baumgarten die Apostelgeschichte I. S. 29. [500]) gegen Schmid bibl. Theol. des N. T. II. S. 44. [501]) gegen Münchmeyer in d. Zeitschr. f. Protest. u. K. 1852 August u. Sept. S. 80. [502]) Matth. 16, 17 ff. [503]) so noch Wieseler Chronologie des apost. Zeitalters S. 585; vgl. dagegen Thiersch Vorlesgen üb. Kathol. u. Protest. I. S. 117 ff.

gesprochen, sondern nur die an die Zwölf gerichtete Frage in ihrem Sinne beantwortet hat; so meint ihn auch des Herrn Verheißung nicht mit Ausschluß der Andern, oder im Gegensatze zu ihnen, sondern spricht ihm nur sonderlich zu, was der Zwölfe Bestimmung überhaupt ist. Wie Großes ihm werden wird, und nicht daß es ihm allein werden wird, sagt der Herr. Aber allerdings wird es sich ihm sonderlich verwirklichen, gleichwie es ihm sonderlich zugesprochen ist. In dem Sinne der vorderste unter den Zwölfen zu seyn, in welchem ihn Paulus, die anderen unter ihn befassend, den Apostel Israel's genannt hat[504]), dazu hat ihn der Herr kraft seiner Voraussicht, daß er des eben bezeugten Glaubens Bekenner bleiben wird[505]), durch jenes Verheißungswort bestellt.

Haben wir bisher recht gesehen, so hat der Herr während seines Lebens im Fleische den Zwölfen keinen Auftrag gegeben, welchen nur sie allein ausrichten sollten, sondern er hat ihnen nur zunächst und namentlich befohlen, das Wort vom Himmelreiche zu verkündigen; und keine Gabe, welche ihnen ausschließlich eignete, hat er ihnen verheißen, sondern den heiligen Geist, welcher nur in so weit, als jener Auftrag ihnen sonderlich zukommt, auch dem entsprechend in ihnen sonderlich wirksam seyn wird. Nicht anders verhält es sich mit dem, was der Auferstandene mit den Eilfen handelt, ihnen befiehlt oder zusagt. Was es mit jener Zuhauchung heiligen Geistes und der sich daranschließenden Zusicherung in Betreff ihrer Vergebung und Behaltung von Sünden für eine Bewandniß hat, ist schon anderwärts erörtert worden[506]). Allerdings sagt dort Jesus den Eilfen mit anderen Worten dasselbe zu, was er dem Petrus verheißen hat, als er zu ihm sprach, ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben. Aber nicht eine besondere amtliche Begabung oder Vollmacht, sondern ihre Erkenntniß, daß in Christo Jesu die Vergebung der Sünden vorhanden und daß sie ohne Glauben an ihn nicht zu erlangen ist, setzt sie in den Stand, Sünde zu vergeben und zu behalten. Und wenn er ihnen ein ander Mal gebeut, alle Welt zu seiner Jüngerschaft zu machen, und ihnen hiefür die Kraft des heiligen Geistes

---

[504]) Gal. 2, 7 — 8. [505]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 180. [506]) der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 377.

verheißt; so ist dieß nur wieder ihnen zunächst, aber nicht ihnen ausschließlich gesagt. Immer also bleibt die Besonderheit ihres Amts darauf beschränkt, daß sie zur Verkündigung des Reiches Gottes in der Welt und Pflege der Gläubiggewordenen zunächst und namentlich berufen sind[507]). Daß der Heidenapostel in dieser Beziehung den Zwölfen gleich steht, braucht nicht erst bewiesen zu werden, nachdem wir oben gesehen haben, was es mit dessen Bekehrung durch den Auferstandenen selbst auf sich hat.

Für dieß unser Verständniß der Anordnung und Vorhersehung Jesu spricht die Erfüllung derselben. Denn die ganze versammelte Jüngerschaar war es, welche zumal den heiligen Geist empfing und kraft desselben die Thaten Gottes zu verkündigen begann. Dann erst hob sich der besondere Beruf der Zwölfe aus ihr hervor, so jedoch, daß Petrus seine Bestimmung, ihr Vormann zu seyn, sofort erfüllte, indem ihm vor allen Andern der heilige Geist das rechte Wort verlieh, mit welchem er den Zeugen dieses Vorgangs ausdeutete, was sie gesehen und gehört hatten. Den Zwölfen lag es nun ob, die Gemeinde zu verwalten und den Auferstandenen nach außen zu bezeugen[508]). Aber sobald es unthunlich erschien, daß sie allein für alle, für die äußerlichen wie für die geistlichen Bedürfnisse des Gemeinlebens sorgten, hießen sie die Gemeinde Beamtete für die Besorgung der äußerlichen Dinge bestellen, und behielten selbst nur den Dienst des Worts und die Leitung der Gebetsversammlungen. Und auch dieß nicht so, als hätte Niemand außer ihnen das Wort führen dürfen. Stephanus mochte seine Gaben brauchen wider die ungläubigen Juden, und als die hierüber entstandene Verfolgung die Gläubigen Jerusalem's zerstreute, wurde Philippus der Prediger Samaria's. Ja, dieser Diakonus taufte außerhalb des bisher allein dem Evangelium unterstellten Gebiets, ohne dazu einer Ermächtigung von den Zwölfen zu bedürfen, und ohne amtlich dazu bestellt zu seyn. Denn wenn er *Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής* genannt wird[509]), offenbar um ihn von dem gleichnamigen Apostel zu unterscheiden, so kommt dieß von seiner Thätigkeit des *εὐαγγελίζεσθαι*[510]), und nicht

[507]) vgl. Höfling Grundsätze ev. luth. Kirchenverfassg. 3. Aufl. S. 208. [508]) Akt. 2, 42; 4, 33; 6, 2. [509]) Akt. 21, 8. [510]) Akt. 8, 12. 40.

hat er diese Thätigkeit geübt, weil er amtlichen Auftrag dazu bekommen hatte. Von solchem Auftrage steht eben so wenig zu lesen, als von einem besondern Evangelistenamte überhaupt, welches man etwa bei Philippus im Werden, bei Timotheus geworden zu sehen meinte[511]). Es ist eben dasselbe εὐαγγελίζεσθαι τὸν λόγον, welches von denen überhaupt berichtet wird, die durch jene Verfolgung aus Jerusalem vertrieben worden waren[512]), und welches den Philippus zum εὐαγγελιστής gemacht hat: nur daß er es nicht blos vorübergehend übte, sondern sichs ein dauerndes Geschäft seyn ließ. Als er zuletzt in Cäsarea seinen Wohnsitz nahm, hatte er daselbst eben so wenig ein Evangelistenamt als ein Diakonenamt, hieß aber der Evangelist, wie er auch der Diakonus hieß[513]), letzteres, weil er es in Jerusalem, ersteres, weil er es bis zu seiner Niederlassung in Cäsarea gewesen war. Nicht viel anders ist es, wenn Timotheus ein εὐαγγελιστής genannt wird[514]). Paulus nennt ihn so, weil er ihn ermuntert, seine Begabung für Verkündigung des Evangeliums nicht ungenützt zu lassen. Daß er ihn daran erinnert, wie er zuerst für solche Thätigkeit bestellt worden, soll zur Unterstützung jener Aufmunterung dienen. Der Apostel hatte ihn nämlich zu seinem Gehülfen erkoren, wie den Silas zu seinem Genossen, und hatte mitsammt der Vorsteherschaft der Gemeinde, welcher er angehörte, die hiezu nöthige Begabung für ihn erfleht[515]). Eben die Thätigkeit nun, in welche er auf solche Weise eingetreten, und welche er seitdem als Gehülfe des Apostels geübt hat, soll er auch jetzt fortsetzen, nachdem der Apostel selbst gefangen liegt und seinen Tod nahe bevorstehen sieht, indem für ihn nicht blos vermöge seiner Begabung eine innere, sondern vermöge seiner Bestellung auch eine äußere Verpflichtung besteht, sie fortzusetzen. Aber damit ist weder gesagt, daß ohne äußere Bestellung Niemand zu solcher Thätigkeit berechtigt war, noch daß es ein stetiges Amt solcher Thätigkeit gab, welches nicht unbestellt bleiben konnte.

Wie viele aber als Verkündiger des Evangeliums ausgehen und welchen Erfolg sie haben mochten, immer blieben sie den Zwölfen,

---

[511]) Löhe Aphorismen üb. d. neutest. Aemter S. 46. [512]) Akt. 8, 4. [513]) Akt. 8, 40; 21, 8. [514]) 2 Tim. 4, 5. [515]) 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6.

und nachdem Paulus Apostel der Völkerwelt geworden, auf völkerweltlichem Gebiete ihm untergeordnet. Denn die Zwölfe für Israel, Paulus für die Völkerwelt, sie waren persönlich, also zunächst und unbedingt für die Verkündigung Christi bestellt. Dieß war es aber auch allein, was ihnen vorbehalten blieb. Man hat gemeint, es sey ihnen eine übermenschliche Gabe der Geisterprüfung und die Gabe der Mittheilung außerordentlicher Geisteskräfte ausschließlich eigen gewesen[516]). Aber die erstere Gabe ist nur eine einzelne Erscheinung der Prophetenbegabung[517]), und was die letztere anlangt, so haben wir schon gesehen, daß man aus Akt. 8, 14 ff. einen solchen Schluß nicht ziehen darf. Die Apostel blieben Zeit ihres Lebens die Häupter der Kirche, aber nur um sie ein für alle Mal zu gründen, ohne daß ihnen irgend eine Thätigkeit vorbehalten blieb, welche nicht in der jeweiligen und örtlichen Kirche von Anderen eben so wohl geschehen konnte, und ohne daß sie dasjenige, was ihnen ausschließlich eignete, auf Andere, etwa auf die Evangelisten oder die Gemeindeältesten, übertragen oder vererben konnten.

Wie es in Jerusalem dazu gekommen, daß Gemeindevorsteher bestellt wurden, nachdem anfänglich die Apostel selbst die dortige Gemeinde verwaltet haben, können wir nur vermuthen, da die Schrift nichts darüber sagt: Vermuthungen aber gehören in keinen Schriftbeweis[518]). Erst nachdem die Gemeinde Jerusalem's aufgehört hatte, in der Weise Mittelpunkt der Christenheit zu seyn, daß die Verwaltung der einen zugleich Verwaltung der andern seyn konnte, hören wir von einer Vorsteherschaft derselben, welche von den Zwölfen unterschieden war[519]) und, wie es scheint, damals schon an Jakobus ihr Haupt hatte[520]). Aber aus dem Briefe, welchen eben dieser Jakobus an die außerpalästinensischen Gemeinden des christlichen Israel geschrieben hat, ersieht man allerdings, daß dieselben ihre Vorsteherschaften hatten[521]); und bei der Ausbreitung des Christenthums in Kleinasien ist gemeindliche Ordnung der Bekehrten und Bestellung von

---

[516]) Löhe a. a. O. S. 28 ff. [517]) vgl. 1 Kor. 12, 10; 14, 29. [518]) gegen Wucherer Ausführl. Nachweis, daß d. ev. luth. Pfarramt d. apost. Hirten- u. Lehramt sey S. 16. [519]) Akt. 11, 30. [520]) Akt. 12, 17. [521]) Jak. 5, 14.

Vorstehern in den einzelnen Orten eins und dasselbe[522]): wie denn eben deshalb das eigentliche Geschäft des Titus, als ihn Paulus auf Kreta zurückließ, in der Bestellung von Ältesten für die einzelnen Orte bestand, weil auf diese Weise die willkührliche und zufällige Gemeinschaft der dortigen Christen in eine gemeindliche Ordnung umgewandelt wurde[523]). Was also der Herr, indem er die Zwölf aus seiner Jüngerschaar besonderte, für den Anfang seiner Kirche zuvor versehen hatte, daß die Seinen nicht in willkührlicher Gemeinschaft, sondern in gemeindlicher Ordnung leben sollten, eben dafür wurde aller Orten, wo das Wort von Christo Jünger gewann, durch Bestellung von Vorstehern gesorgt. Daher sich denn auch die Apostel als *συμπρεσβύτεροι* der Vorsteherschaften aller einzelnen Gemeinden achteten[524]), indem diese bestellt waren, den einzelnen jeweiligen und örtlichen Gemeinden eben das zu seyn, was sie selbst, die Apostel, für die Kirche aller Zeiten und Orte zumal und für immer waren[525]). Aber die Apostel waren von dem Herrn namentlich und persönlich bestellt, weil er von ihnen wußte, daß sie der Kirche das seyn werden, was sie ihr seyn sollten, während die Vorsteher für die jeweiligen Gemeinden mit der Bedingung bestellt wurden, daß sie den Gemeinden das wirklich seyen, wozu sie bestellt wurden.

Welche Thätigkeit diesen Vorstehern der Gemeinden zukam, können wir fast nur aus ihrer Benennung, aus ihr aber zureichend entnehmen. Sie heißen *πρεσβύτεροι*, *προϊστάμενοι*, *ἡγούμενοι*, *ποιμένες*, *ἐπίσκοποι*, alles Bezeichnungen, welche die Obrigkeit der Gemeinden in ihnen erkennen lassen. Welches nun das Geschäft dieser Obrigkeit ist, das bemißt sich nach der eigenthümlichen Natur des ihr zur Verwaltung anvertrauten Gemeinlebens. Ist nun das christliche Gemeinwesen eine Gemeinschaft des durch das apostolische Zeugniß von Christo gewirkten Glaubens und des in der wiedergebärenden Taufe empfangenen heiligen Geistes, welche die Feier ihres Bestands an dem Mahle des Herrn hat; so umfaßt die amtliche Verwaltung derselben alles das, wodurch sie sich als solche bethätigt, sey es in ihrer Gesammtheit oder an den Einzelnen als Gliedern des

---

[522]) Akt. 14, 23. [523]) Tit. 1, 5. [524]) 1 Petr. 5, 1. [525]) 2 Joh. 1 u. 3 Joh. 1, vgl. Zeitschr. f. Prot. u. K. 1849 März S. 145.

Ganzen. Dieß aber nicht so, als ob alle Bethätigung dessen, was die amtlich geordnete Gemeinde zu einer christlichen Gemeinschaft machte, durch die Vorsteherschaft und nur oder doch regelmäßig durch sie geschehen müßte. Wo sich die Gemeinde in ihrer Gesammtheit darstellt, in den Gemeindeversammlungen, kann jeder zu Worte kommen, wer irgend hat, was er lehre oder singe oder in Verzückung rede oder weissage[526]: der Vorsteherschaft kommt es nur zu, darüber zu wachen, daß es alles in angemessener Ordnung geschehe. Es ist nicht an dem, daß Paulus von einem Ältesten die Gabe der Lehrhaftigkeit fordert[527], wenn man darunter versteht, daß er die versammelte Gemeinde zu lehren befähigt seyn müsse. Denn 1 Tim. 3, 2 steht die Eigenschaft διδακτικός zwischen lauter sittlichen Eigenschaften, und wie sie gemeint ist, kann man aus 2 Tim. 2, 24 ersehen. An dieser Stelle, welche übrigens nicht von Gemeindevorstehern handelt, sondern von jedem, der Christi Werk zu führen hat, bildet διδακτικός, wie ἤπιος und ἀνεξίκακος, zwischen denen es steht, einen Gegensatz zur Streitlust. Demnach ist 1 Tim. 3, 2 dieß die Meinung des Apostels, daß ein Ältester sittlich so geartet seyn müsse, daß er geschickt und geneigt sey, durch Belehrung zurechtzubringen und nicht rechthaberisch zu übertäuben, oder gebieterisch abzufertigen. Vollends aber Tit. 1, 9 ist nur gefordert, daß ein Vorsteher selbst der gesunden, apostolischen Lehre zugethan seyn muß[528], indem er sonst nicht im Stande wäre, ein Gemeindeglied recht zu vermahnen oder zu trösten und den Gegnern der apostolischen Lehre Widerstand zu thun. Erwünscht war es begreiflicher Weise, wenn Älteste zur Lehrthätigkeit taugten[529], aber keineswegs war Begabung für dieselbe ein nothwendiges Erforderniß, um Ältester zu werden.

Wir werden also recht gesagt haben, daß Befassung der Christen eines Orts unter eine Vorsteherschaft und gemeindliche Verfassung ihres Zusammenlebens eins und dasselbe ist[530], und daß eben nur in dieser Beziehung das Vorsteheramt für eine Fortsetzung des apostolischen Amts gelten kann. Ist jemand krank, schreibt Jakobus[531],

---

[526]) 1 Kor. 14, 26. [527]) gegen Wucherer a. a. O. S. 79. [528]) vgl. z. B. Wiesinger z. d. St. [529]) 1 Tim. 5, 17; vgl. Eph. 4, 11. [530]) vgl. Höfling Grundsätze ev. luth. Kirchenverfassg. S. 221. [531]) Jak. 5, 14.

der lasse die Gemeindevorsteher zu sich kommen, daß sie über ihn beten. Er will nämlich, daß der Kranke nach dem Gebete der Gemeinde begehre. Und in den apokalyptischen Sendschreiben sehen wir den nunmehr Einen Vorsteher für den Zustand der Gemeinde in einer Weise verantwortlich gemacht, daß von ihm gilt, was von ihr, und umgekehrt[532]). Gerade deshalb aber, weil sich die Stellung des πρεσβυτέριον oder des ἄγγελος einer Gemeinde auf die gemeindliche Ordnung des christlichen Zusammenlebens überhaupt bezog und nur mittelbar auf die Verwaltung des Predigtworts, der Taufe und des heiligen Mahls[533]), war die Einrichtung eines solchen Amts eine so selbstverständliche Sache, daß die erste Entstehung desselben, sowohl daß als wie es entstanden ist, in der Schrift keine Erwähnung gefunden hat, und die Gestaltung desselben so sehr nur Sache der Zweckmäßigkeit, daß auch die wesentlichste Veränderung, die es erfahren hat, der Vorantritt des Einen ἄγγελος, nicht erzählt wird, daß man wüßte, wie es dazu gekommen, sondern nur gelegentlich bemerkbar wird. Auch darauf sehen wir nirgend Gewicht gelegt, von wem und wie die Ältesten bestellt werden sollen. Jenes χειροτονεῖν Akt. 14, 23 wird allerdings in keinem andern Sinne gemeint seyn, als in welchem Akt. 10, 41 die Apostel προκεχειροτονημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ heißen. Aber aus der Art und Weise, wie die Bestellung der Ältesten in solchen Gemeinden geschah, welche eben erst und zwar durch eigene Sendboten gestiftet worden waren, folgt nichts für andere Fälle, wo Gemeinden auf andere Weise entstanden, noch für die Berufung in das schon vorhandene Amt.

Daß die Bestellung eines Ältesten nicht ohne Gebet geschah, bedürfte keiner Erwähnung, wenn man nicht aus diesem Gebete um den heiligen Geist, dessen derselbe sonderlich bedarf, eine Darreichung desselben gemacht, oder ihm wenigstens eine zur Idee des Darreichens sich erhebende Gewißheit der Erhörung[534]) zugesprochen hätte. Die Handauflegung, welche solche Gebete begleitet, soll angeblich zur Mittheilung der Amtsgnade dienen, oder wenn dieß nicht, wenigstens jene Gewißheit der Erhörung ausdrücken. Handauflegung,

---

[532]) vgl. Thiersch d. Kirche im apost. Zeitalter S. 279. f. [533]) gegen Wucherer a. a. O. S. 74. [534]) Löhe Aphorismen S. 106.

so haben wir bei anderm Anlasse gezeigt[535]), ist die begleitende Handlung für die in Gedanken oder Worten geschehende Zueignung dessen, was der Handelnde dem Andern zudenkt. Wo solche Zueignung im Gebete geschieht, da stellt sich in der begleitenden Handauflegung dar, daß solches Gebet nicht blos ein Beten für Jemanden, sondern ein Beten über ihn ist[536]); sie macht das erflehende Gebet zu einem zueignenden. Aber es ist doch immer nur eine Zueignung, wie sie durch Gebet geschehen kann; denn nicht die Handauflegung ist die Hauptsache, und das Gebet blos begleitendes Wort, sondern umgekehrt, Gebet geschieht unter der begleitenden Handlung der Handauflegung. Wo von Petrus und Johannes erzählt wird, daß sie den Samaritern die Hände auflegten, damit sie den heiligen Geist empfingen, will dieß nach der vorhergehenden Bezeichnung derselben Thatsache verstanden seyn: *προσηύξαντο περὶ αὐτῶν, ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον*[537]). Wir wissen aber, daß die Gabe des heiligen Geistes für alle erfleht wurde, welche sich taufen ließen, weil sie alle Theil haben sollten an dem Zeugenberufe der Gemeinde Jesu. Wo nun Einzelnen ein sonderlicher Beruf zu Theil ward, da wurde ihm auch die dafür nöthige sonderliche Begabung vom Herrn erbeten. So jenen Sieben, welche in Jerusalem mit der *διακονία τῶν τραπεζῶν* betraut wurden[538]), so dem Barnabas und Saulus, als sie zu Antiochia in Folge einer göttlichen Offenbarung zur Ausbreitung des Christenthums in heidnische Länder entsendet wurden[539]); so dem Timotheus, als ihn Paulus zu seinem Gehülfen erkor[540]). Es wird also auch bei der Bestellung von Ältesten so geschehen seyn, wiewohl dessen nirgend im neuen Testamente ausdrücklich gedacht wird: denn Akt. 14, 23 ist nicht nur von Handauflegung nichts zu lesen[541]), sondern auch das *προσευξάμενοι* bezieht sich nicht auf die Bestellung der Ältesten, sondern auf den Abschied des Paulus und Barnabas von den Gemeinden[542]).

Wenn es dann etwa von Timotheus an der einen Stelle heißt,

---

[535]) s. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 155. [536]) vgl. z. B. Jak. 5, 14. [537]) Akt. 8, 15. [538]) Akt. 6, 6. [539]) Akt. 13, 3. [540]) 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6. [541]) gegen Löhe Aphorismen S. 107. [542]) vgl. de Wette z. d. St.

er besitze die Gabe der Lehrbefähigung durch des Apostels Handauflegung; so ist damit eben so wenig eine Mittheilung derselben gemeint, als wenn es an der andern Stelle heißt, sie sey ihm gegeben worden διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. Denn im letztern Falle διὰ προφητείας zu übersetzen „wegen Weissagungen“ [543]), ist eine unthunliche Auskunft, da die Anknüpfung der andern präpositionalen Bestimmung zeigt, daß es sich nicht um die Veranlassung handelt, welche dazu geführt hat, ihm die Gabe zu erflehen, sondern um die Vermittelung ihres Empfangs [544]). Wie nun hier Weissagung verbunden mit Handauflegung, so ist dort des Apostels Handauflegung für Timotheus die Vermittelung seines Empfangs der Lehrgabe gewesen. Wort der Weissagung hat ihn als den bezeichnet, welcher zum Gehülfen des Apostels zu bestellen und welchem also der heilige Geist hiefür zu erflehen sey; und die Handauflegung hat ihm dann die Gabe des Geistes so zugeeignet, wie es der auf das Gebet angewiesenen Gemeinde zusteht. Eine Mittheilung ist weder das Eine, noch das Andere, aber beides eine Vermittelung des Empfangs, etwa wie wenn Paulus an Philemon schreibt, διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν [545]). Daß jener Weissagung neben der Handauflegung gedacht ist, dient dazu, des Apostels Mahnung an Timotheus um so nachdrücklicher zu machen, indem er sich ja zwiefältig verpflichtet achten muß, einer Gabe wahrzunehmen und zu brauchen, welche ihm nicht blos durch Gemeindegebet zugeeignet, sondern deren Zueignung auch durch die über ihn ergangene Weissagung für ihn erfordert worden ist.

Für so verschiedene Berufsthätigkeiten bestellt werden konnte, eine so mannigfaltige Übung des mit Handauflegung verbundenen Gebets um den heiligen Geist konnte Statt finden, ohne daß man deshalb von verschiedenen Stufen der Amtsweihe reden darf. Auch gilt das Gebet eben den Berufsthätigkeiten, seyen sie dauernde oder vorübergehende, und nicht amtlichen Stellungen; und mit der Bestellung zu Berufsthätigkeiten ist es nicht eins und dasselbe, sondern verbindet sich nur mit ihr. Es kann also am allerwenigsten von der Hand-

---

[543]) so Mack z. 1 Tim. 4, 14. [544]) vgl. de Wette u. Wiesinger z. d. St. [545]) Philem. 22.

auflegung gesagt werden, sie sey Übertragung des Presbyterats und seiner Amtsbefugnisse für immer, Absonderung und Heiligung der Ordinanden fürs Amt, Ertheilung von Macht und Kraft, das Amt zu thun, wo überall ein besonderer Beruf es mit sich bringe[546]). Von einer amtlichen Stellung, welche das Amt schlechthin heißen und für das fortgeerbte apostolische Amt gelten könnte, weiß die neutestamentliche Schrift überall nichts, noch bezeichnet sie die Handauflegung als die Forterbung dieses Amts. Weder auf Titus, noch auf Timotheus hat Paulus sein Amtsmandat fortgeerbt[547]), sondern er hat sich den Letztern zu seinem Gehülfen erlesen, den erstern als Mitarbeiter hin und wieder verwendet: Letzteres unter anderm, als er ihn auf Kreta mit einem Auftrage, die dortige Christenheit gemeindlich zu verfassen[548]), also mit einem eben so vorübergehenden Auftrage zurückließ, wie gleichzeitig den Timotheus in Ephesus[549]). Was aber die dem Timotheus ertheilte Handauflegung betrifft, so besteht zwischen ihr und seinem zeitweiligen Auftrage, das ephesinische und wohl auch das gesammte asianische Gemeindewesen zu überwalten, kein anderer Zusammenhang, als daß er für diese, wie für jede andere Verwendung in des Apostels Dienste der Gaben des heiligen Geistes bedurfte, welche für ihn erfleht worden waren, als sich ihn Paulus zum Gehülfen erkor. Denn nichts kann irriger seyn, als unter jener Handauflegung diejenige zu verstehen, mit welcher er zum Verwalter der ephesinischen Kirche bestellt worden[550]), da er ja die Gabe des Lehrens längst besessen haben mußte, um des Apostels Gehülfe seyn zu können. Diese Gabe zu gebrauchen, blieb er verpflichtet, als jener Auftrag erledigt, ja als der Apostel gefangen gelegt war; und nur auf diese seine Verpflichtung zur Heilsverkündigung bezieht sich denn auch der zweite an ihn gerichtete Brief des Apostels, und nicht auf eine amtliche Stellung, welche mit dem Presbyteramte irgend etwas gemein hätte oder für eine Fortsetzung des Apostelamts gelten könnte. Hiemit fällt aber auch dahin, was man von einer

---

[546]) gegen Löhe Aphorismen S. 111. [547]) gegen Wucherer a. a. O. S. 5. [548]) Tit. 1, 5; vgl. 3, 12. [549]) 1 Tim. 1, 3; vgl. 3, 14. [550]) gegen Huther u. Mack z. 1 Tim. 4, 14.

Wiederforterbung des überkommenen apostolischen Amtsmandats auf die von Titus oder Timotheus bestellten Gemeindevorsteher sagt.

Bis hieher sind es die geschichtlichen Thatsachen der neutestamentlichen Schrift gewesen, welche uns dafür Zeugniß gaben, daß zwar Verwaltung der Gnadenmittel und Gemeindlichkeit des christlichen Lebens, nicht aber ein so und so gestaltetes Amt der Verwaltung der Gnadenmittel, noch eine so und so bestimmte christliche Gemeinschaftsordnung dem Christenthume wesentlich ist — denn dieß ist es, worauf es ankommt [551a]) —, indem zwar die Apostel persönlich vom Herrn bestellt worden sind, durch ihre Verwaltung der Gnadenmittel die Kirche zu gründen, so daß alle berechtigte Verwaltung derselben eine Fortsetzung der apostolischen seyn muß, aber ohne daß diese Fortsetzung des apostolischen Thuns an eine von den Aposteln hiefür verordnete amtliche Stellung gebunden wäre. Dieß stimmt mit unserm Lehrsatze, welchem zufolge einerseits die sachliche Natur der Gnadenmittel und andererseits die Gemeindlichkeit des christlichen Lebens es ist, was eine amtliche, das heißt, gemeindliche Verwaltung der Gnadenmittel nothwendig mit sich bringt, so daß die göttliche Berechtigung der hiefür Bestellten keinen andern Grund hat, als diesen, und also auch mit der Schriftgemäßheit, oder, was dasselbe ist, mit der apostolischen Beschaffenheit ihres Thuns steht und fällt. Es bleibt nun noch übrig, diejenigen neutestamentlichen Stellen zu vergleichen, welche sich in ausdrücklichen Erörterungen oder in gelegentlichen Beziehungen über die Natur des amtlichen Thuns oder über das Verhältniß der Beamteten zur Kirche äußern. Wir eröffnen die Reihe derselben mit jenem Abschnitte des zweiten Briefs an die Korinthier, wo Paulus, und zwar mit Bezug auf das Verhältniß dieser Gemeinde zu ihm, welches der Richtigstellung bedurfte, von der Herrlichkeit seines Amts eigens handelt.

Vor allem ist da zu bemerken, daß der Apostel von 2 Kor. 2, 14 an nicht von sich allein spricht, sondern wie er in der Überschrift des Briefs den Namen des Timotheus neben den seinigen gestellt, und 1, 19, wo er von der Gründung der korinthischen Gemeinde spricht, *δι' ἡμῶν* durch *δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου* näher bestimmt

---

[551a]) gegen Kliefoth acht BB. v. d. Kirche I. S. 196.

hat, so meint er auch dort sich und den Genossen seiner Thätigkeit mitsammen. Daß er und Silas und Timotheus auf verschiedene Weise zu der Thätigkeit berufen worden sind, in welcher sie stehen, macht da keinen Unterschied, wo es sich um den Werth und die Herrlichkeit der von ihnen gemeinsam geübten, ihnen allen befohlenen Thätigkeit handelt. Nennt er ja auch den Apollos einen Gehülfen Gottes, wie sich selbst, welcher doch, ohne einen äußern Beruf von einem Apostel oder einer Gemeinde empfangen zu haben, als Lehrer in Korinth aufgetreten war[551b]). Zum andern ist die *διακονία καινῆς διαθήκης*, von deren Herrlichkeit er dann weiter spricht, allerdings eine solche, für welche Einzelne, hier zunächst Paulus und Timotheus, besonders berufen sind; aber nicht eine amtliche Stellung ist damit bezeichnet[552]), sondern eine diesen Einzelnen sonderlich anbefohlene Dienstleistung und Mühewaltung, wie das Wort *διακονία* unzweideutig besagt. Dieselbe wird als *διακονία καινῆς διαθήκης* bezeichnet, weil sie den Menschen die neue Gottesordnung übermittelt; und da diese neue Gottesordnung im Gegensatze zur gesetzlichen eine *διαθήκη πνεύματος* ist, nicht *γράμματος*, nämlich eine solche, in und mit welcher uns der Leben schaffende Geist Gottes zu Theil wird, oder da sie den Menschen vor Gott gerecht macht und die Entfremdung zwischen Gott und dem Menschen aufhebt, so heißt die *διακονία καινῆς διαθήκης* auch eine *διακονία τοῦ πνεύματος* oder *τῆς δικαιοσύνης* oder *τῆς καταλλαγῆς*[553]). Es ist das Wort von Christo, dessen Übermittelung der neuen Gottesordnung theilhaft macht. Da nun alle gläubigen Christen dieses Wortes Inhaber und Zeugen sind und mit dem Apostel sagen können, *θεὸς ἦν θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*[554]); so unterscheidet sich, wer jene *διακονία* hat und übt, zunächst nur dadurch, daß ihm die allen Christen zustehende Verkündigung des Worts zu seinem sonderlichen Berufe gemacht ist. Wenn Paulus 2 Kor. 5, 20 schreibt *ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*[555]) und *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν δεόμεθα*

[551b]) vgl. Akt. 18, 27. [552]) gegen Münchmeyer Zeitschr. f. Prot. u. K. 1852. August u. Sept. S. 81. [553]) vgl. Höfling Grundsz. ev. luth. Kirchenverfassg S. 226. [554]) 2 Kor. 5, 19. [555]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 220.

ὑπὲρ Χριστοῦ, so ist es der göttliche Ursprung des von ihnen verkündigten Worts, worauf er den Anspruch gründet, daß man sie höre, und nicht ihre amtliche Stellung. Was von eines jeden Christen Zeugnisse gilt, das gilt nur in so fern von dem ihrigen sonderlich, als sie das sonderlich zu thun haben, was allen Christen zusteht. Wie der Apostel im dritten Kapitel die eigenthümliche Herrlichkeit seiner neutestamentlichen διακονία im Gegensatze zu der des Mose lediglich durch die Herrlichkeit der neuen Gottesordnung gegeben seyn läßt; eben so nennt er im fünften seine Verkündigung der Versöhnung nur in so fern eine göttliche, als das Wort, welches er verkündigt, Gottes That zum Inhalte und in Gottes Offenbarung ihren Ursprung hat. Weder hier noch dort läßt er den Werth oder die Geltung seines Thuns durch seine amtliche Stellung bestimmt seyn.

Daß solches Thun, wie es Paulus und Timotheus geübt haben, so lange zu geschehen habe, als es eine Kirche gibt, dafür hätte man sich nicht auf 2 Kor. 3, 11 zu berufen gebraucht, wo es der Apostel ein μένον nennt. Von amtlichen Stellungen aber, welche der Herr ein für alle Mal verordnet hätte, daß sie jeder Zeit in der Kirche seyn sollten, redet Paulus auch Eph. 4, 11 nicht[556]). Von Personen sagt er, welche Christus, die einen zu Aposteln, die andern zu Propheten, die dritten zu Evangelisten, die vierten zu Hirten und Lehrern bestellt habe, was also nicht durch eine einmalige Anordnung, sondern hie und da, dann und wann geschehen ist. Wir haben schon bei anderm Anlasse gesehen, daß der Apostel dieser Mannigfaltigkeit besonderer Berufsweisen, in welchen der Herr Einzelne thätig seyn läßt, zu dem Ende gedenkt, um einerseits zu erinnern, daß es der Herr ist, von welchem dieselbe stammt, und andererseits hervorzuheben, daß es die Herstellung einer endlich in allen ihren Gliedern gleich vollkommenen Gemeinde ist, wozu dieselbe dienen soll. Der Apostel wehrt damit gleicher Weise einer Selbstüberhebung der in besonderm Berufe Stehenden, wie der Ungeneigtheit der Anderen, diese besonderen Berufsweisen in der ihnen zukommenden Geltung zu belassen und anzuerkennen. Und indem er im weitern Verlaufe

[556]) gegen Münchmeyer a. a. O. S. 84.

davon sagt, daß jedwedes Glied des Leibes Christi an seinem Theile zu eben derselben Auferbauung des ganzen Leibes mitzuwirken berufen sey, welcher zu dienen die in besonderm Berufe Stehenden vom Herrn bestellt sind, entfernt er vollends jeden Gedanken, als ob zwischen letzteren und den übrigen Gliedern der Gemeinde ein anderer Unterschied als der des allgemeinen und des besondern Berufs statthabe.

Daß es sich an der eben besprochenen Stelle um keine Anordnung bleibender Ämter handelt, erhellt schon daraus, daß auch die Apostel und Propheten genannt sind, indem die ersteren nur zur Gründung der Kirche bestellt worden sind, die letzteren aber zwar einen besondern Beruf, aber kein stetiges Amt hatten[557]). Aber auch ein Amt der ποιμένες καὶ διδάσκαλοι in dem Sinne, daß jeder ποιμήν ein διδάσκαλος und keiner außer den ποιμένες ein διδάσκαλος gewesen wäre, hat es in der apostolischen Kirche, wie wir oben gesehen haben, nicht gegeben. Und auf wie verschiedenerlei Weise wurden die Einzelnen von dem Herrn in die hier genannten verschiedenen Berufsthätigkeiten gesetzt! Die Apostel hatte er selbst namentlich und persönlich berufen; zum Propheten machte er, wem er den Geist der Weissagung gab; Evangelist konnte werden, wen die äußere Fügung oder die Berufung durch einen Apostel in die des Evangeliums unkundige Welt führte; endlich die Hirten oder Vorsteher der Gemeinde wurden durch die Stifter der Gemeinden, vielleicht auch durch die Wahl der Gemeinden selbst, amtlich bestellt. Wie immer aber die Einzelnen auf ihre besonderen Berufswege gestellt wurden, wer in der Thätigkeit eines Evangelisten, mit der Gabe eines Propheten oder eines Lehrers, in dem Amte eines Ältesten zur Erbauung des Leibes Christi half, der war eben so wohl, wie ein Apostel, von dem Herrn dazu bestellt und der Gemeinde hiefür gegeben. Denn der Herr ist es, wie Paulus an eben dieser Stelle vorher erinnert hat, welcher die mancherlei Gaben, sey es für den allgemeinen, sey es für den besondern Beruf, austheilt. So braucht man denn auch nicht, um zu verstehen, wie Paulus zu den ephesinischen Ältesten sagen konnte, der heilige Geist habe sie zu Hirten der Heerde bestellt, auf die damit wenig vergleichbare Erzählung von der Aussendung des Barnabas

---

[557]) vgl. Höfling a. a. O. S. 271.

und Saulus zu verweisen [558]), von welchen es Akt. 13, 4 um deß willen heißt, daß sie vom heiligen Geiste ausgesendet worden, weil ihre Abordnung auf Grund einer Weissagung geschehen war. Wir werden uns paßlicher an Akt. 15, 28 erinnern, wo die Apostel und Gemeindevorsteher Jerusalem's schreiben ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, weil sie sich dessen bewußt sind, daß sie sich bei ihrer Beschlußfassung von dem in der Kirche waltenden heiligen Geiste haben weisen lassen. Eben so wußte der Apostel, daß die Bestellung der ephesinischen Ältesten, mochte sie nun durch ihn selbst geschehen seyn oder nicht, mit dem ernsten Willen, Hirten der Heerde Christi einzusetzen, dann aber auch kraft des in der Kirche waltenden heiligen Geistes geschehen war. Es ist kein blos menschliches Belieben, welches sie in dieses Amt gesetzt hat, sondern der heilige Geist hat es ihnen anvertraut: ihm sind sie also dafür verantwortlich, und nicht blos Menschen.

Wir sehen, von einem Amte in dem Sinne, daß die Verwaltung der Gnadenmittel an eine bestimmte ein für alle Mal angeordnete amtliche Stellung gebunden wäre, ist nirgend die Rede, sondern nur von einem durch innere Begabung oder äußere Bestimmung gesetzten Unterschiede allgemeinen und besondern Berufs für Handhabung dessen, was die neutestamentliche Gemeinde zu ihrer Selbstbethätigung besitzt; und es gibt keine Verfassungsform des kirchlichen Gemeinwesens, welche göttlichen Ursprung und göttliche Verheißung hätte, sondern es ist nur überhaupt eine Gemeindlichkeit des christlichen Lebens von dem Herrn gewollt, welche die Verheißung hat, daß er ihr die nöthigen Gaben des besondern, wie des allgemeinen Berufs nicht werde fehlen lassen [559]).

---

[558]) gegen Wucherer a. a. O. S. 12. [559]) vgl. Karsten 72 Thesen üb. Verfassg. der luth. Kirche in d. Zeitschr. f. Protest. u. K. 1854 März S. 157 ff.

Siebentes Lehrstück.

Zweite Hälfte.

Von der göttlichen Bethätigung des gegenwärtigen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, welche in der ersten Hälfte unsers siebenten Lehrstücks beschrieben ist, daß sie in der Kirche durch deren Wort, Taufe und Abendmahl geschieht, wenden wir uns zur menschlichen; von dem Verhalten Gottes in Christo, dessen Gegenstand der Mensch in dieser Heilszeit ist, zu dem Verhalten des Christen.

Das Wesen des christlichen Verhaltens.

Wir nennen das Verhalten des Christen einerseits Beweisung seines Glaubensgehorsams, andererseits aber Beweisung der Wahrheit seines Verhältnisses zu Gott, und sagen damit, daß es nicht im Suchen nach einer Heiligkeit und Glückseligkeit, sondern in der Bethätigung eines Besitzstandes, welcher ihm vermöge seines Glaubensgehorsams zu eigen geworden, in der Erzeigung seiner Freiheit des Wollens und Seligkeit des Erkennens besteht. Es ist vor allem diese Aussage über das eigenthümliche Wesen des christlichen Verhaltens, von welcher wir zu zeigen haben, ob sie der heiligen Schrift entspricht.

Die Schrift bietet uns das Zeugniß, dessen wir bedürfen, indem sie nicht blos die Forderung eines so und so beschaffenen sittlichen Verhaltens stellt, sondern von einem Leben der Gläubigen erzählt, welches hinwieder nicht blos ein mehr oder minder erfolgreiches Streben nach Rechtbeschaffenheit, sondern Bethätigung einer mit ihrem Glauben vorhandenen Gerechtigkeit, gottgefällige Erwiederung der ihnen zu Theil gewordenen Heilsoffenbarung gewesen ist. Und zwar beschränkt sich dieses geschichtliche Zeugniß nicht auf die neutestament-

liche Schrift: nur daß das gottgefällige Verhalten, von welchem die alttestamentliche Schrift berichtet, Bethätigung einer Rechtbeschaffenheit ist, welche der noch erst vorbildlichen Verwirklichung des wesentlichen Gotteswillens angehört.

Ja wir können, um die Schriftmäßigkeit unsers Lehrsatzes zu erweisen, bis auf die Thatsache der ersten Sünde zurückgehen. Denn welches Verhalten des Menschen dem Willen Gottes überhaupt entspricht, läßt sich dort entnehmen, wo wir lesen, welches Verhalten der ersten Menschen dem Willen Gottes entsprochen hätte, und welches Verhalten entgegengesetzter Art ihre Sünde geworden ist. Nun lautet dort die Forderung Gottes an den Menschen nicht dahin, daß er etwas werden oder erstreben solle, was er noch nicht war, sondern daß er das sittliche Verhältniß zu Gott, in welches er geschaffen war, seine Gottesbildlichkeit[1]), an der ihn umgebenden Welt zu bethätigen habe, ohne das ihm mit seiner Erschaffung gesetzte Verhältniß durch Aufhebung der ihm verordneten Schranke zu ändern. Seine selbstwillige Änderung des Standes, in den er geschaffen worden, war seine Sünde.

Nachdem er sündig geworden, stellte ihm Gott nicht etwa eine Aufgabe, durch deren Erfüllung er seine Sünde wieder gut mache, noch hat er von sich aus etwas geleistet, wodurch er sie gut machte. Jene Gnadenerweisung Gottes, daß er ihm seine Blöße deckte, war eine Erwiederung seiner Anerkennung des Gotteswortes, welches ihn die Strafe seiner Sünde nicht ohne Hoffnung des Heils hatte wissen lassen. Indem nämlich der Mann sein Weib, an welches sich die geoffenbarte Hoffnung des Heils anschloß, um deß willen חַוָּה nannte, bewies er, daß er sich das Gotteswort hatte gesagt seyn lassen[2]). Diese Namengebung war die entsprechende Bethätigung seines Glaubensgehorsams, mit welchem sein Verhältniß zu Gott ein anderes geworden war. Gott hatte ihm durch sein im Glauben von ihm aufgenommenes Wort eine Heiligkeit und Seligkeit geschenkt, die er nur zu bethätigen brauchte, hatte sein Verhältniß zu ihm zu einer Wahrheit wiederhergestellt, die er nur zu bewähren brauchte; und dieses

[1]) vgl. erste Hälfte S. 252. [2]) vgl. erste Hälfte S. 439.

von Gott geschaffenen Verhältnisses Bethätigung begann mit jener Äußerung seines Glaubens.

Gleiches, wie von dieser ersten Glaubensbethätigung des sündig gewordenen Menschen, gilt von dem Verhalten, mit welchem Abram der Anfänger eines Gemeinwesens des Heils geworden ist. Nicht durch irgend welche Leistung hat Abram diese heilsgeschichtliche Stellung erworben, noch war es sein Verlangen nach einem Gemeinwesen des Heils, welches ihn darauf geführt hätte, dessen Stifter zu werden. Berufen wurde er dazu durch Gottes Offenbarung und ward diesem Rufe im Glauben gehorsam, und all sein gottgefälliges Verhalten, welches damit begann, war nun lediglich Bewährung dieses seines Glaubensgehorsams oder, was dasselbe ist, Bethätigung des Verhältnisses zu Gott, in welches ihn Gott durch sein von ihm gläubig aufgenommenes Wort gestellt hatte. Denn er brauchte nun nicht erst, nachdem er gläubig geworden, durch sein Verhalten ein Verhältniß zu Gott zu erstreben, welches dem Willen Gottes entspreche. Gott selbst hatte ihn durch das Wort seiner Offenbarung in ein Verhältniß zu sich gestellt, vermöge dessen sein Wollen auf den Gott gerichtet war, welcher und wie er sich ihm geoffenbart hatte, und sein Bewußtseyn von sich und seiner Beziehung zu Gott durch die Gnadenerweisung bestimmt war, die er empfangen hatte. Er war damit in einen Stand der Heiligkeit und der seligen Hoffnung geschaffen, welchen er nur zu bewähren brauchte. Seine Verzichtung auf das Vaterhaus und Wanderung in die Fremde war der Anfang seines Wandelns vor dem Gotte, welcher sich seinem Glauben im Worte der Verheißung als seinen Gott zu eigen gegeben und damit einen andern Menschen aus ihm gemacht hatte.

Nachdem hierauf das israelitische Volk die Ordnung seines Gemeinlebens, welche es zur Gemeinde Gottes gestaltete, nicht aus sich erzeugt, sondern durch Offenbarung überkommen hatte, brauchte der einzelne Israelite den Weg nicht erst zu suchen, auf welchem er sittlich vollkommen oder glückselig werde[3]). Seine Zugehörigkeit zum heiligen Volke war seine Heiligkeit, sein Antheil an der Berufung und Hoffnung desselben seine Seligkeit. So wie er sich den in

[3]) Deut. 30, 11 ff.

seinem Volke sich verwirklichenden Gnadenwillen Gottes seines Glaubens Inhalt seyn ließ, befand er sich hiemit in einem Stande der Rechtbeschaffenheit, den er mit seiner Gesetzerfüllung bethätigte. Denn das Gesetz in dem Sinne, in welchem es des gläubigen Israeliten Herzensfreude war, bestand ja nicht in einer Vielzahl einzelner Gebote, dieß und das zu thun und zu lassen, sondern war die einheitliche Gottesoffenbarung, welche den Grund und die Voraussetzung des gottesgemeindlichen Bestandes Israel's ausmachte. So meint es der Verfasser des 19. Psalms, wenn er יִרְאַת יְהוָה und תּוֹרַת יְהוָה einander gleichsetzt und die letztere מְשִׁיבַת נָפֶשׁ nennt, oder die מִשְׁפְּטֵי יְהוָה preist, daß sie מְחַיְּקִים מִדְבַּשׁ וְנֹפֶת צוּפִים; so der Verfasser des 119., wenn er V. 55 זָכַרְתִּי שִׁמְךָ יְהוָה und בְּמִצְוֹתֶיךָ הֶאֱמַנְתִּי gleichsetzt, oder V. 66 sagt וְאֶשְׁמְרָה תּוֹרָתֶךָ oder V. 54 זְמִרוֹת הָיוּ־לִי חֻקֶּיךָ בְּבֵית מְגוּרָי, oder wenn er, wie V. 82, eben so wohl von dem verheißenden Worte Gottes spricht, nach welchem er sehnend ausschaut und bei sich seufzt „wann wirst du mich trösten", als von dem fordernden, welchem nachzuleben seines Herzens Wille ist. Wer das so verstandene Gesetz im Herzen trug, welches vor allem Andern Zeugniß der göttlichen Heilsthaten war, auf denen die Heilsgegenwart Israel's beruhte, dessen Gesetzerfüllung war Bethätigung eines Verhältnisses zu Gott, an welchem er ohne all sein Zuthun seine Gerechtigkeit wie seine Seligkeit hatte. Er konnte mit David sprechen וַיִּגְמְלֵנִי יְהוָה כְּצִדְקִי[4]), und konnte beten עֲנֵנִי בְּצִדְקָתֶךָ כִּי אֲנִי עַבְדֶּךָ, ob er gleich fortfahren mußte, וְאַל תָּבוֹא בְמִשְׁפָּט אֶת־עַבְדֶּךָ[5]).

In der neutestamentlichen Schrift haben wir vor allem an ihrem Zeugnisse von Christo selbst einen Beweis für unsere Aussage des Wesens christlichen Verhaltens. Denn auch sein Verhalten war Bethätigung des Verhältnisses zu Gott, in welchem er stand. Freilich war dieß sein Verhältniß zu Gott dadurch, daß er von Gott in die Welt ausgegangen, kein erst im Verlaufe seines irdischen Lebens gewordenes. Aber nachdem er in der Welt war, hatte auch er ein

---

[4]) Ps. 18, 21. [5]) Ps. 143, 1. 12.

Glaubensleben zu führen. Das Verhältniß, in welchem er vermöge seiner Herkunft zu Gott stand, war ihm vermöge seines Lebens im Fleische eine Sache der Glaubensgewißheit; er besaß es im Glauben an das ihm vom Geiste Gottes bezeugte geoffenbarte Gotteswort. Als dieses Besitzes Bethätigung stellt sich nun sein Verhalten dar, und ist somit dem unsern allerdings vergleichbar. Insofern es aber Bethätigung eines Besitzes, eines Thatbestands war, dient es unserm Lehrsatze zur Bewährung. Die Evangelien zeigen uns nämlich nicht einen Strebenden, Suchenden, Werdenden als Heiland der Menschheit; sondern Jesus entfaltet nur die Heiligkeit, um deren willen er in seiner Mutter Leibe heilig genannt wird[6]), nach Maßgabe seiner menschlichen Entwickelung und seines berufsgeschichtlichen Lebensgangs[7]), und beweist im Thun und Leiden das Bewußtseyn, daß ihm vom Vater gegeben ist, das Leben zu haben in ihm selbst[8]). Er wird nur, was er von Anfang ist, seine Gottessohnschaft bis in den Tod bewährend.

Diesem Verhalten Jesu ist nun auch das Verhalten seiner Jünger gleichartig, welches die Schrift berichtet. Es sind keine sonderlichen Leistungen, weder die er mit der Aufnahme in seine Jüngerschaft belohnt, noch die er von den Aufgenommenen fordert. Daß sie sich ihn seyn lassen, als was er sich ihnen bezeugt, macht sie zu seinen Jüngern; und daß sie bleiben, was sie sind, ihm angehörig, wie die Rebe dem Weinstocke, ist seine Forderung an sie; und wenn sie viele Frucht bringen, so werden sie dadurch nur eben das werden, was sie durch seine Berufung und ihren Glaubensgehorsam sind, nämlich seine Jünger[9]). Wenn er ihnen gebeut, *τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμάς*[10]) oder *πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*[11]), *τηρήσατε*, so meint er damit eben so wenig eine Vielheit einzelner Gebote, dieß und das zu thun und zu lassen, als der alttestamentliche Gläubige, wenn er sich das Zeugniß gab פִּקּוּדֶיךָ נָצָרְתִּי[12]). Es faßt sich alles in die eine *ἐντολή* der Bewahrung und Bewährung des Glaubens an ihn zusammen[13]): *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* und *τηρεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ* ist

---

[6]) Luc. 1, 35. [7]) Hebr. 5, 8. [8]) Joh. 5, 26. [9]) Joh. 15, 8. [10]) Joh. 14, 15. [11]) Matth. 28, 20. [12]) Ps. 119, 100. [13]) vgl. 1 Joh. 3, 23.

eins und daſſelbe[14]). Die apoſtoliſche Geſchichte meldet denn auch nichts von abſonderlichen Anſtrengungen, heilig zu werden oder Glückſeligkeit zu gewinnen, ſondern nur von Beweiſungen des Glaubens an Jeſum, in welchen ſich ein auf Gott gerichteter Wille und in Gott frohes Bewußtſeyn ſo mannigfaltig erzeigt, als es je und je die äußere Fügung und der mannigfaltig verſchiedene Beruf mit ſich bringt.

Auf ſolches Verhalten geht denn auch alle apoſtoliſche Vermahnung. Wenn Paulus Röm. 6, 1 ff. der Mißdeutung begegnen will, als erlaube die Lehre von der Gnade Chriſti dem, welcher ihrer im Glauben theilhaft geworden, bei der Sünde zu verbleiben; ſo gibt er zu bedenken, daß dieß eben ſo widerſinnig wäre, als wollte ein Geſtorbener in dem Leben bleiben, aus welchem er abgeſchieden iſt. Denn mit des Chriſten Begrabung durch die Taufe in einen Tod, der ihn ſeinem bisherigen Leben entnahm, war es ja auf ein neues Leben abgeſehen; und die Kraft dieſes neuen Lebens kann ihm eben ſo wenig entſtehen, als die Auferweckung Chriſti ausblieb nach ſeinem Tode. Oder, wie derſelbe Apoſtel Kol. 3, 10 ff. ſchreibt, nachdem wir den alten Menſchen ausgezogen und den neuen angezogen haben, ſo müſſen wir nun alles das anziehen, was zur Artung dieſes neuen Menſchen gehört. Mit Ἀπεκδυσάμενοι fängt nämlich dort eine neue Periode an, und die Participia Aoriſti begründen, zwar nicht die vorhergegangene[15]), wohl aber die nachfolgende Ermahnung, bei deren Eintritt οὖν zur Wiederaufnahme nach den langen Zwiſchenſätzen dient[16]). Auch Eph. 4, 22 ff. iſt nicht für eine Ermahnung zur Ablegung des alten und Anziehung des neuen Menſchen zu nehmen, was ſich mit dem ὑμᾶς bei ἀποθέσθαι keineswegs verträgt[17]), ſondern bringt den Leſern nur in Erinnerung, daß ſie in Jeſu — denn ἐν τῷ Ἰησοῦ gehört zum Folgenden, nicht zu καθώς ἐστιν ἀλήθεια — den alten Menſchen abgelegt, den neuen angezogen haben. Der präſentiſche Satz ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν ſteht dieſer Erklärung nicht entgegen, wenn man ihn nur dem vorhergegangenen ſo nahe anſchließt, wie es ſein inneres Verhältniß zu

---

[14]) vgl. 1 Joh. 2, 4—5. [15]) gegen Steiger u. A. [16]) vgl. Hartung Lehre v. d. Partikeln II. S. 22. [17]) gegen de Wette.

ihm erheischt. Er bildet nämlich nicht den eigentlichen Gegensatz zu demselben; nicht die entsprechende andere Seite dessen, was diejenigen gethan haben, welche in die Gemeinschaft Jesu eingetreten sind, sagt er aus. Ἀνανεοῦσθαι ist das Passivum, nicht Medium wie ἀποθέσθαι und ἐνδύσασθαι[18]), und der Apostel gedenkt dieser den Christen stetig zu Theil werdenden Herstellung in einen neu anhebenden Stand des geistigen Personlebens, um zu sagen, was ihnen dafür wird; daß sie den alten Menschen abgelegt haben. Während dieser, wie es die betrüglichen Lüste mit sich bringen, doch nur in stetem Verkommen und Verderben begriffen war, stehen sie nun, seit sie ihn abgelegt haben, in einer stetigen Verjüngung zu neu begeistetem Personleben. Also daß sie den alten Menschen abgelegt, wofür ihnen nun diese Neuherstellung zu Theil wird, und den neuen Menschen angezogen haben, als sie mit Jesu in Gemeinschaft traten, das müssen sie gelernt haben, als sie Christum zuerst kennen lernten, und so müssen sie seit dem in ihm gelehrt, nach ihrer ersten Aufnahme der Botschaft näher unterrichtet worden seyn, wenn sie nach der Wahrheit berichtet und unterrichtet worden sind.

Übrigens könnte das Verhalten derer, von welchen der Apostel sagt, daß sie den neuen Menschen angezogen haben, eben so gut auch selbst ein Anziehen desselben heißen. Denn derselbe Paulus, welcher Gal. 3, 27 schreibt, daß alle, welche die Taufe empfangen haben, hiemit Christum angezogen haben, vermahnt Röm. 13, 14 ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Das eine Mal ist gemeint, daß wir mit unserm Eintritte in die Gemeinschaft Jesu Christi das in ihm verwirklichte Verhältniß zu Gott das unsere haben werden lassen; das andere Mal, daß wir unser Verhalten durch dasselbe bestimmen lassen sollen. Beides ist eine Selbsteinschließung in die Person Christi, dort für unser Verhältniß zu Gott, hier für unser Verhalten. In beiden Beziehungen ist die Gerechtigkeit, welche die unsere wird in der Taufe und welche wir die unsere sollen werden lassen in unserm nunmehrigen Verhalten, schon vorhanden in der Person Christi. Ja indem die eine unser geworden, ist es auch die andere, so daß unser gottgefälliges Verhalten nur deren Bethätigung ist. Nachdem wir vermöge Glaubens gerecht

[18]) vgl. Meyer z. d. St.

geworden sind, schreibt Paulus beim Übergange zu dem Abschnitte Röm. 5—8, haben wir Frieden in unserm Verhältnisse zu Gott, und ist die Liebe zu Gott in unsern Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben worden. Also nicht erst von uns aus fangen wir an, Gott zu lieben, sondern mit der Gabe des heiligen Geistes ist die Liebe zu Gott in uns vorhanden. Und zu Anfang des 8. Kapitels setzt der Apostel auseinander, daß derjenige, welchem Christi Geist einwohnt, in einem Seyn steht, welches Geist und nicht Fleisch zu seinem es tragenden und bestimmenden Orte hat; des Geistes Sinn und Gedenken aber ist Leben und Friede, so daß nun in denen, welche ihres Wandels Richtung von ihm bestimmen lassen, was nach Gottes forderndem Willen Rechtens ist, zu seiner Erfüllung gelangt. Die Richtung auf Gott ist also dem Personleben da schon gegeben, wo der Geist Christi Wohnung gemacht hat; es gilt nur, dieser Richtung im Wandel zu folgen. Wie wir zuvor des von Adam her überkommenen Verhaltens theilhaft geworden, ehe wir es unser Verhalten seyn ließen, eben so ist uns nun durch den Geist Jesu Christi ein Verhalten der in Christo neu beginnenden Menschheit zu eigen geworden, welches wir nur auch unser eigenes seyn zu lassen brauchen, um ein gottgefälliges Leben zu führen. *Εἰ ζῶμεν πνεύματι*, schreibt Paulus Gal. 5, 25, *πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*. Der wäre kein Christ, wer nicht in einem Leben stände, welches der Geist wirkt. Ist es aber Geist, der ihn leben macht, wie sollte er nicht seines Lebens Gang von demselben Geiste regieren lassen?

Hieher gehört auch das vielfach mißverstandene johanneische Wort *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*[19]). Der Saame, welchen Gott in den Menschen gibt, um ihn aus demselben neu erstehen zu lassen, kann an sich eben so wohl sein Wort seyn als sein Geist[20]), bei Johannes aber wird der letztere gemeint seyn[21]). Da nun Gott in Christo den, welchem er seinen Geist gibt, durch denselben in den Anfang eines neuen Lebens wirkt, welches diesen Grund in sich hat und behält; so ist das Thun eines solchen Menschen von dem an gewiß nicht, daß er sündige.

---

[19]) 1 Joh. 3, 9. [20]) vgl. Jac. 1, 18; 1 Petr. 1, 23. [21]) vgl. Joh. 3, 8.

Ja es ist unmöglich, daß Sünde sein Thun sey, nachdem er in solchem Leben steht, dessen Anfang von Gott gewirkt ist. Ob einer, welcher in das Leben aus Gott umgeboren ist, demungeachtet Sünde thun könne, wenn er dem Leben seiner Wiedergeburt untreu wird, kommt hier gar nicht in Betracht; und man hätte nicht nöthig gehabt, das ὅτι in ein ἐφ' ὅσον umzudeuten, um dieß Wort mit 1 Joh. 1, 8 ff. verträglich zu machen[22]). An der letztern Stelle ist von einzelnen Versündigungen derer die Rede, welche im Lichte wandeln, dagegen an der vorliegenden von einem Sündenleben. Daß wir einen Vertreter bei dem Vater haben, wenn einer dieß und das gesündigt hat, sagt der Apostel denen, welchen es leid ist, gesündigt zu haben. Daß Sündigen des Wiedergebornen Thun nicht ist und nicht seyn kann, sagt er denen, welche Christen seyn wollen, ohne von der Sünde zu lassen. Wir aber entnehmen aus der letztern Stelle, daß das gotteskindliche Leben in und mit dem heiligen Geiste vorhanden, und aller gottgefällige Wandel nur dieses gottgeschaffenen Lebensstandes Bethätigung ist.

Den Besitzstand, dessen Bethätigung das christliche Verhalten ist, nennt unser Lehrsatz die Wahrheit unsers Verhältnisses zu Gott, und unterscheidet in ihm die Freiheit unsers Wollens und die Seligkeit unsers Erkennens. Wahr nennen wir das Verhältniß des Christen zu Gott in dem Verstande des Worts, in welchem Johannes das, was den Christen vom Nichtchristen unterscheidet, die Wahrheit nennt. Denn wenn er schreibt ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι, τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν, so versteht er unter der Wahrheit das Christenthum nicht blos, sofern es Gegenstand des Wissens ist[23]); sondern die Wahrheit ist ihm das Wesenhafte, was Verneinung weder in sich trägt noch ihr unterliegt[24]). Daß es schriftgemäß ist, das Verhältniß des Christen zu Gott in diesem Sinne wahr zu nennen und es als das wahre von jedem andern zu unterscheiden, bedarf nicht erst des Beweises. Wohl aber erheischt unsere Unterscheidung der Freiheit und Seligkeit einen Beweis ihrer Schriftmäßigkeit, wenigstens denen gegenüber, welche

---

[22]) vgl. Düsterdieck z. d. St. [23]) gegen Frommann d. joh. Lehrbegr. S. 593. [24]) Hölemann d. bibl. Grundbegriffe der Wahrheit im Sächs. Kirchen- u. Schulblatt 1853 Nr. 68 ff.

ein Dreifaches nennen, was durch die Wiedergeburt und Bekehrung erneuert werde, Wissen, Wollen und Fühlen oder Empfinden[25]. Wir können uns, um unsere Unterscheidung hiewieder zu rechtfertigen, auf die Schrift im Ganzen und Großen berufen, ohne daß es der Beiziehung vieler einzelnen Stellen bedarf. Von dem an, daß der Baum der Versuchung עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע genannt wird, und die Verheißung des Versuchers dahin lautet, daß die Menschen gottgleich werden יֹדְעֵי טוֹב וָרָע, gibt es in der Schrift keine Unwissenheit in den auf das Verhältniß zu Gott bezüglichen Dingen, welche nicht entweder Sünde oder Folge der Sünde wäre, und kein Wissen, welches einen sittlichen Werth hätte, ohne entweder ein Anerkennen oder ein Kennen des geoffenbarten Gottes zu seyn, im erstern Falle eine Sache der Gerechtigkeit, im letztern eine Sache der Seligkeit: das Eine oder das Andere versteht die Schrift unter דַּעַת יְהוָה, und von dem Gute der Weisheit, welches sie für begehrenswerth achtet, gilt das Wort רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה. Die Unwissenheit, welche Folge der Nichtanerkennung des sich zu erkennen gebenden Gottes ist, rechnet Paulus zu der ματαιότης, welcher der Mensch durch die Sünde verfallen ist[26], und die Erkenntniß Gottes in Christo, welche der Glaube gewinnt, ist ihm der Anfang jener δόξα, in welcher die Kinder Gottes dereinst offenbar werden. Gott kennen ist eben so wohl Seligkeit, als Gott schauen. Insofern Gott erkennen eine Willensthat des Gläubigen ist, der sich ihn den seyn läßt, als welchen er sich zu erkennen gibt, werden 1 Joh. 4, 6 ὁ γινώσκων τὸν θεόν und ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ einander gegenübergestellt[27]. Insofern Gott kennen den Menschen beseligt, welcher inne wird, daß er ihm das ist, was er ihm seyn will, wird unmittelbar darauf die Ermahnung zur Liebe damit begründet, daß πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. Denn das erste Mal will die Beschaffenheit bezeichnet seyn, aus welcher sich erklärt, daß der Eine auf das apostolische Wort hört und der Andere nicht; das zweite Mal dagegen der selige Stand, in welchem sich befindet, wessen

---

[25]) s. z. B. Harleß christl. Ethik 4. Aufl. S. 110. [26]) vgl. Röm. 1, 21. [27]) gegen Hilgenfeld d. Ev. u. d. Br. Joh. S. 336.

Gesinnung Liebe ist[28]). Die lichten Augen des Herzens, mit denen der Christ die Herrlichkeit seiner Hoffnung und die überschwengliche Macht seines Gottes schaut[29]), sind Mittel eines Sehens, durch welches kein bloßes Wissen im Unterschiede vom Empfinden gewonnen wird, sondern welches ein seliges Innewerden des auf Gott gerichteten Herzens ist[30]).

In denjenigen neutestamentlichen Schriften, in welchen wir das Christenthum auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht finden, bilden die beiden Begriffe φῶς und ζωή einen Grundbestandtheil der sich in ihnen darlegenden Anschauung. Das Verhältniß, in welchem diese beiden Begriffe zu einander stehen, hat am umfassendsten Luthardt[31]) zu bezeichnen versucht, indem er sagte, ζωή sey die Inhaltfülle, φῶς die rechte Beschaffenheit des Seyns. Aber inhaltvoll zu seyn, gehört auch zur rechten Beschaffenheit. Wir werden, sofern beides, Licht und Leben zu seyn, zunächst von Gott ausgesagt wird, angemessener den Unterschied machen, daß Gott Leben heißt, weil er seiner selbst Grund, Licht aber, weil er seiner selbst Bejahung ist. Seine Heiligkeit aber, in dem früher[32]) von uns erörterten vollen Sinne des Worts, umfaßt beides[33]). Dem entspricht nun auf Seiten des Menschen ἐν τῷ φωτὶ εἶναι und τὴν ζωὴν ἔχειν, sich in Gott wollen und sich in Gott finden: beides zusammen macht die Wahrheit seines Bestandes aus. Wer Gott hat, der hat das Leben, weil er den zum Grunde seiner selbst hat, welcher sein selbst Grund ist; und dieß Leben kann niemand haben, der nicht im Lichte steht, weil Gemeinschaft des Urgründlichen und Widerspruch gegen den sich selbst Bejahenden sich gegenseitig ausschließt. Dasselbe Verhältniß dieser beiden Seiten des Christenstands sagt Paulus aus[34]), wenn er einerseits schreibt οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, um zu sagen, daß wir uns durch des Geistes wirksame Gegenwart in einer Willensrichtung befinden, welcher nachwandeln des Gesetzes Erfüllung ist, und andererseits ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, um zu sagen, daß wir an der seligen Gewißheit unserer vom Geiste bezeugten Gotteskind-

---

[28]) gegen Düsterdieck z. d. St. [29]) Eph. 1, 18. [30]) vgl. Harleß z. d. St. S. 100. [31]) d. joh. Ev. I. S. 296–7. [32]) erste Hälfte S. 80. [33]) gegen Düsterdieck z. 1 Joh. 1, 5. S. 75. [34]) Röm. 8, 9. 15.

schaft den Anfang unserer Herrlichkeit haben. Dieß ist es aber, was unser Lehrsatz meint, wenn er im Besitzstande des Christen dieß beides unterscheidet, Freiheit des Wollens und Seligkeit des Erkennens. Statt unter der Sünde befinden wir uns in der Richtung auf Gott, statt im Tode im Besitze des Lebens aus Gott, beides vermöge der Einwohnung des Geistes Jesu Christi, welcher einerseits gegeben, andererseits empfangen, also eben so wohl die subjektive, als die objektive Grundkraft des christlichen Lebens ist[35]). Beides aber, was den mit der Gegenwart des empfangenen Geistes vorhandenen Besitzstand des Christen ausmacht, will gleicher Maßen bethätigt seyn, nicht blos seines Wollens Freiheit, welche darin besteht, daß er sich von dem bestimmen läßt, welcher sich nur selbst bestimmt, sondern auch seines Erkennens Seligkeit, welche darin besteht, daß er sich in dem beschlossen findet, welcher allein seiner selbst Grund ist.

Die christliche Gesinnung in der nothwendigen Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten.

Diese Bethätigung oder Bejahung[36]) des Christenstandes geschieht zunächst innerlich als Gesinnung. Daher ist das nächste, was wir aussagen, die christliche Gesinnung in der nothwendigen Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten. Dieselben erwachsen ihr daraus, daß der Christ seines Wollens Freiheit und seines Erkennens Seligkeit zunächst zwar als seinen Besitz, also in der Liebe zu Gott und der Freude an Gott, dann aber auch als empfangenen Besitz, also in der Demuth und Dankbarkeit bethätigt; beides, während er in der angebornen sündigen und todverfallenen Natur lebt, welche ihrer Verklärung in jene Freiheit und Seligkeit noch erst, aber doch auch entgegensieht, also in einem Hasse gegen die Sünde, welcher nicht ohne Glauben zu Gott, und in einem gottgelassenen Schmerz um das Übel, welcher nicht ohne Hoffnung zu Gott ist; endlich alles dieß zuvörderst in seinem unmittelbaren, und dann in seinem durch die Weltgemeinschaft vermittelten Verhältnisse zu Gott, in welchem letztern die Bethätigung seines Christenstandes zwar nicht minder auf Gott gerichtet ist, aber doch so, daß er ihn in dem Verhältnisse zur Welt bethätigt, in welches ihn Gott gestellt hat. Da es bei dieser

---

[35]) gegen Harleß christl. Ethik S. 151. [36]) vgl. Böhmer System des christl. Lebens S. 16.

Beschreibung der christlichen Gesinnung wesentlich ist, daß sich nicht nur alle diese Bestimmtheiten derselben, sondern auch daß sie sich in dieser Folge an ihr finden, so werden wir auch bei unserer Vergleichung des Schriftzeugnisses auf beides zu achten haben.

Wir beginnen auch hier wieder mit der Vergleichung der Schriftaussage über die Art und Weise, wie es zu sündiger Gesinnung gekommen ist. Denn wenn es anders mit unserer Aufreihung der Bestimmtheiten christlicher Gesinnung seine Richtigkeit hat, so muß die erste Sünde in einer Verkehrung der hier verzeichneten Ordnung derselben bestanden haben, so weit sie vor dem Eintritte der Sünde und des Todes ihre Stelle bereits einnahmen. In der That sehen wir diese Ordnung schon gleich in so fern sich verkehren, als das Weib ein auf die Welt gerichtetes Verlangen in sich erwecken läßt, hinter welches ihr bisheriges Verhalten gegen Gott zurücktritt; und eben so läßt sich der Mann seine Beziehung zum Weibe mehr gelten als seine Gemeinschaft mit Gott. Jener verbotene Baum war wirklich anmuthig anzuschauen [37]) — wie denn וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל für einen dem Hauptsatze angefügten Umstandssatz, für eine Bemerkung des Erzählers genommen seyn will —, und es war wirklich so, wie der Mann nachher sagte, daß ihm eben das Weib, welches ihm Gott beigegeben, des Baumes Frucht zu essen dargeboten hatte. Aber weder dem Weibe wäre das gefällige Aussehen des Baumes und seiner Früchte, noch dem Manne der Vorgang und die Aufforderung des Weibes zur Verlockung geworden, wenn sie sich das Wort Gottes hätten bleiben lassen, was es ihnen bis dahin gewesen. Erst mußte ihr Wollen von der Richtung auf Gott abgekommen seyn und eine Richtung auf das Geschöpfliche genommen haben, für welche jene nicht mehr die Voraussetzung war, ehe sie sich durch Geschöpfliches veranlaßt wähnen konnten, zu thun, was dem geoffenbarten Willen Gottes widerstritt. Indem sich das Weib zu solcher Richtung des Willens auf das Geschöpfliche bestimmen ließ, trat an die Stelle dankbarer Freude an dem, was sie war, das Begehren, etwas durch sich selbst zu werden, wozu Gott sie nicht gemacht hatte: ein Begehren der Selbstüberhebung, welches bewies, daß die Demuth von ihr

[37]) vgl. Delitzsch z.d. St.

gewichen und deren Widerspiel dafür eingetreten war. Denn so lange sie das, was sie war, nicht anders seyn wollte, als durch den, welcher sie dazu gemacht hatte, konnte sie nicht begehren, etwas zu werden, wozu er sie nicht machte. Die Liebe zu Gott kann aber da nicht bestehen, wo der Mensch sich das selber zu seyn vermißt, was Gott ihm ist, mit anderen Worten, wo die Demuth, welche eine Tugend des Wollens und nicht des Bewußtseyns ist[38]), vor dem Begehren, etwas zu werden ohne Gott, entweichen muß.

So geschah es, daß mit dem Zurücktreten der Liebe Gottes hinter die Liebe des Geschöpflichen die ganze Gesinnung des Menschen eine sündige ward. Sie stellte sich wieder richtig, als er das nach seiner Sünde ergangene Gotteswort im Glauben aufnahm, und dieses Glaubensgehorsams Bethätigung war nun die Erzeigung seiner mit Erstreckung über die Sünde und deren Folge wieder richtiggestellten Gesinnung. Ein Blick auf die Beziehung, in welcher die Benamung des Weibes zu allem dem steht, was vorausgegangen war, läßt uns erkennen, welcher Art die Gesinnung gewesen, die jener Äußerung des Glaubensgehorsams zu Grunde lag. Hatte Adam zuvor das Weib verklagt, daß sie ihn veranlaßt habe, wider Gottes Gebot zu thun, und zwar so verklagt, als trage Gott die Schuld, der sie ihm beigegeben; so war er jetzt froh und dankbar für das, wozu sie ihm Gott gemacht: eine Freude, welche zu ihrer Voraussetzung hat, daß die Liebe gegen den, welcher ihm die Verheißung gegeben, mächtiger in ihm geworden ist, als vorher der Unwille über das Weib gewesen war. Vermöge dieser Liebe zu Gott will er sich als den, wozu ihn Gott durch sein Wort gemacht hat, will also auch nur durch ihn, nicht aus sich selbst, etwas seyn; und es ist nur die Bethätigung dieser seiner demüthigen Liebe gegen Gott, daß er eine gleiche Liebe gegen das Weib erzeigt, welche er sich das seyn läßt, wozu sie ihm Gott gemacht hat. Ohne diese demüthige Liebe wäre jene dankbare Freude bei ihm nicht möglich, welche nun früher ist, als diejenige Bestimmtheit seiner Gesinnung, die aus der Beziehung auf die Sünde und deren Folge erwächst. Sein Wille würde nicht auf die Verheißung Gottes gerichtet seyn, wenn er nicht wider die Sünde gerichtet wäre, und zwar nicht wider die Sünde

[38]) gegen Marheineke System der theol. Moral S. 460.

des Weibes zuerst, sondern vor allem wider seine eigene. Aber, was er ausspricht, ist allererst Freude, auf demüthiger Liebe beruhende dankbare Freude, welche nur nicht ohne seinen Haß gegen die Sünde ist. Daher kommt es dann, daß er diesen seinen Haß gegen die Sünde nicht anders, als unter Anerkennung des sie vergebenden Verheißungswortes ausspricht: er schließt die Sünde von sich aus, sie zu hassen, ohne damit sich selbst zu hassen, weil er sich als den will, welchem sie vergeben ist. Ein solches Verhalten in Bezug auf die Sünde ist Erzeigung eines zur Freiheit wiederhergestellten Willens, welcher in keiner Weise mehr von der Sünde sich bestimmen läßt, weder sie zu lieben, noch um sie zu verzweifeln. Wo es aber so mit dem Willen bestellt ist, da kann auch das Verhalten in Bezug auf das Übel Erzeigung eines zur Seligkeit wiederhergestellten Erkennens seyn. Und so ist es bei Adam, welcher sich durch das für ihn eingetretene Übel nicht hindern läßt, sein Weib nach dem Gute zu benennen, welches er an ihr besitzt. Er könnte dieß nicht, wenn er nicht in dem Übel die Strafe der Sünde, und zwar vor allem seiner eigenen Sünde erkennete. Vor allem seine eigene Strafe erkennt er als solche, sonst würde er sich dessen freuen, was dem Weibe oder der Schlange widerfahren ist, statt daß er nun im Leide um den Tod, welchen er sich zugezogen hat, des Lebens sich getröstet, dessen Erhalterin ihm das Weib ist. Er entzieht sich also dem Leide nicht, sondern empfindet das Übel als das, was es ist. Aber weil er sich die Sündenvergebung nicht minder gesagt seyn läßt, als die Überführung seiner Sünde, so getröstet er sich der Hoffnung, daß das Leben, welches Gott zugesagt hat, mächtiger seyn wird, als der Tod, welchen er verschuldet hat.

Das erste ausgeführtere Lebensbild, welches uns in der alttestamentlichen Schrift begegnet, ist das des Abraham. Dasselbe hat um so größere Bedeutung für uns, als hier diejenige Gestaltung des sittlichen Lebens beginnt, welche mit der neutestamentlichen die in der Zugehörigkeit zu einem Heilsgemeinwesen begründete Eigenthümlichkeit gemein hat. Doch haben wir es jetzt nur mit der Innerlichkeit des Verhaltens Abraham's zu thun, nur mit der Gesinnung, auf welche sein Thun zurückweist. Daß dasselbe Glaubensgehorsam zu seiner Voraussetzung hatte, somit aber Bethätigung eines durch Got-

tes Wort gewirkten sittlichen Standes war, wissen wir bereits. Es fragt sich nur, ob seine Bethätigung dieses sittlichen Standes von einer Gesinnung Zeugniß gibt, welche unserer Beschreibung der christlichen Gesinnung gleicht. Sie beginnt damit, daß er die Gemeinschaft und den Zusammenhang mit dem Geschlechte aufgibt, welchem er von Geburt angehört, weil ihn Gott in fremdem Lande zum Ahnherrn des Volkes machen will, durch welches der völkerweise lebenden Menschheit die Verwirklichung ihrer Bestimmung vermittelt werden soll. Also der Menschheit zu Liebe thut er sich dieß zu Leide, und zwar der Menschheit zu Liebe, wie sie nun, völkerweise zerspalten, aufgehört hat, das Familiengemeinwesen des Heils und die Trägerin der Heilsverheißung zu seyn. Aber wenn er sie so wollte, wie sie jetzt ist, und sich in ihr, so würde er den gliedlichen Zusammenhang, in welchem er der Völkerwelt von Geburt angehört, nicht aufgeben; und eben so wenig würde er dieß thun, wenn er dem Hause, dessen Glied er ist, mehr zugethan wäre, als der Menschheit, wie Gott sie will, indem er dann dieß sein Geschlecht zum Träger der Verheißung gemacht wissen wollte. Die Bestimmung der Menschheit ist es, auf welche sein Wille gerichtet steht, somit aber vor allem Gott selbst, welcher seine Gemeinschaft mit ihr wiederherzustellen, und diese Wiederherstellung der Menschheit in seine Gemeinschaft durch die Nachkommenschaft des hiefür besonderten Abraham zu vermitteln verhieß. Daher war nun auch seine Nachkommenschaft nur in der Weise Gegenstand seiner Liebe, wie sie es unter Voraussetzung solcher Liebe zu Gott seyn konnte. Er schied Ismael und die Söhne Ketura's von seinem Erbe, weil Gott seine Verheißung nur auf den Sohn der Sara beschränkt hatte. Ja, diesen selbst war er bereit in den Tod zu geben und sich seiner für dieses irdische Leben zu entäußern, als seine Opferung die Bedingung zu seyn schien, unter welcher es zur Erfüllung der Verheißung kommen sollte. Vermöge seines Glaubens an die Verheißung lebte eine Liebe Gottes in ihm, welche ihn seines Sohnes gottgewollte Bestimmung höher achten ließ, als dessen von ihm überkommenes Fleisch und Blut. Daher nennt ihn auch Jehova durch des Propheten Mund אֹהֲבִי [39]), und bezeichnet damit

[39]) Jes. 41, 8.

nicht seine eigene Liebe zu Abraham[40]) noch ein gegenseitiges Liebesverhältniß zwischen ihm und Abraham[41]), sondern daß Abraham ihn lieb gehabt[42]). Eben so will es verstanden seyn, wenn Jakobus mit Bezug auf diese jesajanische Stelle von ihm sagt, φίλος θεοῦ ἐκλήθη, indem es der Zusammenhang mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην[43]) nicht zuläßt, φίλος anders zu nehmen, als es sich Jak. 4, 4 gebraucht findet[44]).

Abraham hatte dieß Große vor allen Menschen voraus, daß er berufen war, Ahnherr der Gemeinde des Heils zu werden. Aber er stellte sich nicht so weder zu Gott noch zu den Menschen, als hätte er dieß nicht empfangen. Er wollte das, was er war, nicht von sich selbst seyn: sonst hätte er sich nicht so widerspruchslos der Verfügung Gottes unterworfen, welche die Erbschaft seines Berufs auf den Sohn Sara's beschränkte, noch sich und sein Haus so willig dem Gebote der Beschneidung unterzogen, welches ihn betraf, nachdem er so lange schon im Besitze der Verheißung stand. Als ihm, dem Sieger über die Könige des Ostens, der priesterliche König von Salem entgegentrat, beugte er sich vor ihm, den seine Stellung in der Gegenwart auszeichnete, während ihm selbst die Zukunft gehörte[45]). In Abimelech ehrte er den König[46]), in der hethitischen Volksgemeinde Hebron's[47]) die Grundherrschaft des Landes, in welchem er als geduldeter Fremdling wohnte: weder hier noch dort überhob er sich der Verheißung, daß dieß Land seinem Geschlechte gehören werde. Aber mit dankbarer Freude erfüllte ihn die Verheißung und ihre beginnende Erfüllung. Ἠγαλλιάσατο, sagt Jesus[48]), ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη, und meint damit, daß es sein Tag gewesen, über welchen sich Abraham gefreut habe, erstlich in Voraussicht und dann bei Eintritt desselben, und zwar beides bei Leibes Leben[49]). Denn es ist unrichtig, wenn man meint, das Zweite müsse eine Freude seyn, welche Abraham nach seinem Tode gehabt habe, weil es sich darum handle, daß ihm die wesentliche Erfüllung seiner

---

[40]) so LXX. u. Chald. [41]) gegen Vitringa. [42]) vgl. Umbreit u. Stier z. d. St. [43]) vgl. erste Hälfte S. 560. [44]) gegen Wiesinger z. Jak. 2, 23. [45]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 105. [46]) Gen. 21, 22 ff. [47]) Gen. 23, 3 ff. [48]) Joh. 8, 56. [49]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 12 f.

Hoffnung zu Theil geworden, und weil sonst der Beweis fehle, daß die Hoffnung auf Jesus dem Abraham zu dem Leben verholfen habe, welches Jesus in einer den Juden anstößigen Weise von dem Bewahren seines Worts abhängig gemacht hatte[50]). Gegen das Erstere ist zu bemerken, daß in dem, was Jesus von Abraham sagt, aller Nachdruck vielmehr auf der Aussage liegt, wessen Tag es gewesen, auf den und über den er sich gefreut; und gegen das Andere, daß der Zusammenhang jener Wechselrede keine andere Beweisführung Jesu erfordert, als um die Juden zu überführen, mit welchem Ungrunde sie daran Anstoß nahmen, daß er denen, welche sein Wort bewahrten, Freiheit vom Tode verhieß, während doch Abraham und die Propheten durch das an sie ergangene und von ihnen bewahrte und bezeugte Wort Gottes nicht vor dem Tode bewahrt worden waren. Er entgegnet ihnen hiewider, erstens daß nicht er selbst etwas aus sich mache, sondern daß der Gott, den sie ihren Gott nennen, der Gott der heiligen Geschichte und Schrift ihn zu dem gemacht habe, was er sey; sodann zweitens, daß sein Wort nicht sein selbstwilliges, sondern dieses ihres Gottes Wort sey; und drittens, daß er nicht blos, wie Abraham, ein Träger des Wortes Gottes, sondern die Erfüllung der Verheißung, somit der Gegenstand jener Freude sey, mit welcher den Abraham das an ihn ergangene Verheißungswort und dessen Verwirklichung erfüllt habe. Ganz ähnlich wie Joh. 12, 41 von Jesaja gesagt wird, er habe Jesu Herrlichkeit geschaut, als ihm Jehova erschien, sagt hier Jesus von Abraham, er habe sich auf seinen Tag und über seinen Tag gefreut, und meint damit seine Freude auf den Tag und über den Tag der Geburt Isaak's. Von der erstern hören wir, wo Jehova dem Abraham zusagt, Sara selbst werde ihm den Erben der Verheißung gebären; von der andern zeugt die Benamung Isaak's, als ihn Abraham nach dem Lachen benannte, welches ihn bei jener Zusage angekommen war. Daß Abraham damals gelacht habe, weil er das, was ihm Gott verhieß, für eine lächerliche Unmöglichkeit achtete, mögen diejenigen meinen, welchen dieser Widerspruch mit dem Zeugnisse von seinem Glaubensgehorsam hinreichend erklärt ist, wenn Gen. 17 ein anderer Referent erzählt als Gen. 15[51]),

[50]) so namentlich Luthardt z. d. St. [51]) so Tuch z. Gen. 17, 17.

oder welche sich denken können, daß er sich nur deshalb vor Gott auf sein Angesicht niedergeworfen, um sein Lachen über diese thörichte Verheißung zu verbergen[52]). Freilich ist es ein Lachen der Verwunderung als über ein Seltsamstes, aber nicht der zweifelnden oder vielmehr spottenden Verwunderung als über ein Unmögliches: erheblich anders, als das Lachen Sara's[53]), welche eines Menschen Wort zu hören meinte[54]), während Abraham wußte, daß Gott zu ihm rede. Anbetend nimmt er es hin und freut sich dessen mit Verwunderung[55]). Und wenn er dann zu Gott spricht לוּ יִשְׁמָעֵאל יִחְיֶה לְפָנֶיךָ, so ist dieß keine ausweichende Antwort, sondern, wie man aus Jehova's Erwiederung לְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ ersieht, ein Wunsch seines Herzens, zu dessen Äußerung er dadurch veranlaßt ist, daß er die Zusage einer Geburt Sara's so verstehen zu müssen meint, als werde Ismael, der ja sonst der Erbe der Verheißung und Ahnherr des gesegneten Geschlechts seyn könnte, ohne Nachkommenschaft dahingehn[56a]). Er hatte allerdings an Ismael seine Freude. Doch als sich nun die große Verheißung, um deren willen er seines Vaters Haus verlassen hatte, an den Sohn knüpfte, welchen ihm Sara noch erst gebären werde; da ward ihm dieser Zukünftige der rechte Gegenstand seiner dankbaren Freude, zum Beweise, daß seine Freude geistlicher Art war und Gott und das Heil der Menschheit, nicht Fleisch und Blut, zu ihrem Gegenstande hatte.

Demüthige Liebe und dankbare Freude walten vor in dem Bilde der Gesinnung Abraham's, welches wir aus seiner Geschichte gewinnen. Wie er beide in Bezug auf Sünde und Übel bethätigt hat, zeigt vornämlich seine Opferung Isaak's. Wie hätte er das göttliche Geheiß, den Erben seines Segens und Berufs zum Brandopfer darzubringen, in sich aufnehmen und ausrichten sollen, wenn er sich nicht bei aller ihm widerfahrenen Begnadung seines Antheils an der Sünde der Menschheit bewußt geblieben wäre? Denn wo keine Sünde ist, da bedarf es keines Brandopfers, damit Gott gnädig sey. Es ist nicht seine besondere Sünde, um deren willen ihm dieses Opfer

---

[52]) so Knobel z. d. St. [53]) Gen. 18, 12. [54]) vgl. erste Hälfte S. 333. [55]) vgl. Luther z. d. St. [56a]) vgl. Schröder d. erste B. Mose S. 337.

anbefohlen wird; denn Isaak ist nicht blos sein leiblicher Sohn, sein Fleisch und Blut, sondern er ist der Erbe der Verheißung, der einzige Sohn[56b]), welcher ihm für seinen heilsgeschichtlichen Beruf wunderbar gegeben worden. Was er auf Gottes Geheiß an ihm thut, das muß im Zusammenhange des Gotteswerks erfordert seyn, auf welches die Verheißung geht. Also ist es die Sünde der Menschheit, welche sich Abraham so muß zu Herzen gehen lassen, daß er es über sich gewinnt, um ihretwillen den Sohn, welcher Gegenstand seiner heiligen Liebe ist, in den Tod zu geben. In so fern aber Isaak sein Fleisch und Blut und Gegenstand seiner natürlichen Liebe ist, sehen wir ihm eine That der Selbstentäußerung auferlegt, durch deren Vollzug er die Sünde der Menschheit als seine eigene anerkennt. Er muß die Sünde der Menschheit eben so mächtig hassen, als er seinen Gott liebt, welcher ihm die Verheißung und den Erben derselben geschenkt hat, und muß sich selbst in die Gemeinschaft ihrer Sünde bußfertig einschließen, um dieser That der Selbstentäußerung fähig zu seyn. Doch nicht genug: auch der Widerspruch zwischen der Verheißung und diesem Gebote Gottes mußte sich ihm innerlich so weit ausgeglichen haben, daß er sich im Stande sah, darnach zu handeln. Wie konnte sein Beruf von ihm fordern, um der Sünde willen den in den Tod zu geben, welcher dazu ins Leben getreten, dessen Erzeuger er zu dem Zwecke wunderbar geworden war, damit er Ahnherr der Heilsgemeinde würde? Soll die Sünde nun noch nöthig machen, ihn zu dem Zwecke zu opfern, damit Gott gnädig sey, das mit Abraham's Berufung begonnene Heilswerk auszurichten, nachdem es doch schon Gottes Heilsgnade ist, welche ihn dem Abraham zum Erben gegeben hat? Diese Fragen hätten Abraham nicht dazu gelangen lassen, ein Gebot zu erfüllen, welches die Verheißung aufzuheben schien, wäre nicht sein Wille auf ein Gnadenwerk Gottes gerichtet gewesen, bei welchem es sich um nichts Geringeres handelte, als die Menschheit ihrer Sünde zu erledigen. Nur der Glaube zu Gott, daß er nicht blos bei Fortdauer der Sünde gnädig seyn, sondern daß er die Gnade thun wolle, der Sünde ein Ende zu machen, konnte ihn dazu befähigen, sich dieses Äußerste eine

[56b]) Gen. 22, 2. 12.

Aufgabe seines Berufs seyn zu lassen. Denn allerdings, wenn Isaak erst sterben muß, ehe er Anfänger der Heilsgemeinde wird, so ist für ihn die Sünde vorbei, ehe er es wird. Aber wird er es dann noch werden? Denn in dasjenige leibliche Leben, in welchem er zuvor gestanden, kann er nicht wiederkehren sollen, da er zum Brandopfer bestimmt ist, sein Leib also vom Feuer verzehrt werden wird. Hätte Abraham an diesem irdischen Leben eine Freude gehabt, welche den Schmerz um die Nichtigkeit desselben nicht zu seinem Rechte kommen ließ, so würde es ihm unmöglich gewesen seyn, den eigenen Sohn um dieß Leben zu bringen. Und hätte er das Todesleid nicht in seinem Zusammenhange mit der Sünde, hätte er es nicht in seiner vollen Bitterkeit als Folge der Sünde empfunden, so hätte er es nicht für ein Gebot Gottes achten können, um der Sünde willen den Sohn zu tödten, welchen ihm Gott so wunderbar geschenkt hatte. Den Widerspruch aber zwischen der Verheißung, welche auf Isaak ruhte, und dem Geschicke, welches ihn nun betraf, löste ihm nur die Hoffnung zu Gott, daß er seine Macht brauchen werde, dem Tode seine Macht zu nehmen. Weil seine Freude an dem Gute der Verheißung wesentlich Freude an Gott war, drum ging sie nicht unter in dem Schmerz, sich selbst um dasselbe bringen zu müssen, sondern erstand in der Hoffnung zu Gott wieder, er werde ihm und der Menschheit den Träger desselben aus dem Tode zurück, dann aber nach solchem Tode in ein dem Tode nicht mehr verfallenes Leben zurückbringen [56c]).

Endlich wie Abraham hinsichtlich der Sünde, die er an Andern fand, und des Übels, welches Andere betraf, gesinnt gewesen, sieht man vornämlich aus seiner Fürsprache für das Volk des Thals Siddim. Als er vernahm, welch ein Gottesgericht dieses entartete Volk bedrohte, bat er den Herrn um Verschonung, aber nicht der Ungerechten, sondern der Gerechten, und auch nicht um Verschonung seines Neffen Lot, sondern nur der Gerechten überhaupt. Wer des Gerichts schuldig geworden, den soll es treffen. Aber wenn es nicht ergehen kann, ohne die Gerechten mitzubetreffen, so möchte er es ganz abgewendet wissen. So viel mehr bewegt ihn die Sorge um die

---

[56c]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 352.

Gerechten, als der Zorn gegen die Ungerechten. Andererseits kommt es ihm bei dem Ernste solchen Gerichts nicht in den Sinn, für seinen Neffen und dessen Haus um deß willen zu bitten, weil er seines Bruders Sohn ist. Wenn ihn Gott nicht unter den Gerechten erfindet, um deren willen er Sodom etwa verschont, so will Abraham Gottes strafenden Arm nicht aufhalten, ob er gleich den Neffen so lieb hatte, daß er für ihn, um ihn aus Gefangenschaft zu erledigen, gegen die Feinde der Könige Siddim's, welche nicht seine Feinde waren, sein und der Seinen Leib und Leben wagte.

Es ist wesentlich die gleiche Gesinnung, die wir von Adam und und die wir von Abraham bethätigt finden. Nur die Art und Weise der Bethätigung ist verschieden, indem Abraham's Verhalten durch seinen ihm einzig eigenen Beruf seine auszeichnende Besonderheit bekam. Bei den gläubigen Israeliten ist dann, vermöge der Gleichheit des heilsgeschichtlichen Berufs Israel's und Abraham's, auch die Art und Weise, wie sie ihre Gesinnung bethätigen, nicht nur die Gesinnung selbst, derjenigen gleichartig, die wir in Abraham's Geschichte kennengelernt haben. Sie erzeigen sich als Glieder des Heilsgemeinwesens, welches mit seiner Berufung und seinem Glaubensgehorsam angehoben hat.

Wir haben schon anderwärts[57]) gesehen, daß das Auszeichnende des israelitischen Rechtverhaltens gegenüber dem, was bei heidnischen Völkern dafür galt, in dem Zwiefachen bestand, daß es aus einer Gewißheit geistlichen Heils hervorging und vor allem Liebe zu dem Gotte dieses Heils war. Wenn Mose seine Abschiedsvermahnung an sein Volk damit beginnt, daß es Jehova, welcher allein und kein anderer sein Gott sey, mit ganzem, ungetheiltem Herzen lieben solle[58]); so ist dieß nichts Absonderliches, was über die sonstige alttestamentliche Sittlichkeit hinausgreift. Wohl begegnet uns dieser Ausdruck für das rechte Verhalten gegen Gott nur selten in den alttestamentlichen Schriften[59]). Aber es hat damit eine ähnliche Bewandniß, wie mit dem seltenen Vorkommen des Ausdrucks Glaube. So wenig tritt die Forderung, Jehova lieb zu haben, als etwas Außergewöhnliches auf, daß sie mitten zwischen die sonst bräuchlicheren Forderun-

[57]) erste Hälfte S. 520 f. [58]) Deut. 6, 4 f. [59]) vgl. namentlich Ps. 18, 2.

gen als gleichbedeutend gestellt wird. Was verlangt Jehova dein Gott von dir? schreibt Mose an einer andern Stelle seiner Abschiedsvermahnung. Nichts anderes als לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל־דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ[60]). Dieselbe Richtung des Willens auf Gott, welche anderwärts anders benannt wird, ist auch mit der Forderung, ihn zu lieben, gemeint. Israel soll Gott, wie es ihn durch seine heilsgeschichtliche Selbstbezeugung und Selbsterweisung kennt, seinen Gott seyn lassen, ihn allein und ganz und gar. Wie es nun hiezu des Glaubens bedarf, so kann hinwieder der Gläubige nicht anders als den Gott lieb haben, an welchen er glaubt. Ist er ja doch ein solcher Gott, welcher Israel aus lauter Gnade zu seinem Volke gemacht hat, daß es nun vor allen Völkern dieß voraus hat, ihn zu kennen und sein Werk zu thun.

Solche Liebe zu Gott hat aber eben deshalb Demuth bei sich. Denn „Er hat uns geschaffen", singt der Psalmist[61]), „und nicht wir selbst, als sein Volk und die Heerde seiner Weidung". Deß eingedenk beugt sich der gläubige Israelite vor Gott, der ihn geschaffen hat, in deß Hand sein Leben steht, in dessen Willen sein Wille begründet ist. Er spricht סָמַר מִפַּחְדְּךָ בְשָׂרִי[62]). Aber seine Furcht verträgt sich mit der Liebe. Denn die Heilsoffenbarung ist es, welche ihn gelehrt hat, was es um Gott sey. Eine so begründete Furcht hat Liebe zu ihrer Voraussetzung. Der gläubige Israelite fürchtet den Gott, der sein Gott, der Gott Israel's ist; als diesen betet er ihn in Ehrfurcht an. Er spricht בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה נִבְרְכָה לִפְנֵי־יְהוָה עֹשֵׂנוּ כִּי־הוּא אֱלֹהֵינוּ וַאֲנַחְנוּ עַם מַרְעִיתוֹ[63]). Solche Furcht Gottes ist dann aber auch eins und dasselbe mit der Demuth[64]), welche Gott als den will, der er ist, und diesen Willen damit erzeigt, daß sie ihm zu Willen ist. Daher werden die יִרְאֵי יְהוָה auch schlechtweg עֲנָוִים genannt und unter diesem Namen den רְשָׁעִים entgegengesetzt[65]).

---

[60]) Deut. 10, 12; vgl. 11, 1. [61]) Ps. 100, 3. [62]) Ps. 119, 120. [63]) Ps. 95, 6—7. [64]) vgl. Harleß christl. Ethik S. 72. [65]) s. z. B. Ps. 69, 33; 147, 6.

Als Gegenstand solcher Liebe ist Jehova auch Gegenstand der Freude seiner Gläubigen. So nahe stehen sich die Begriffe Liebe und Freude, daß man wohl auch von dem hebräischen אָהַב gesagt hat, mit folgendem כִּי heiße es sich über etwas freuen[66]). Dem ist nun in Wirklichkeit nicht so: אָהַב bleibt immer Gegensatz zu שָׂנֵא, etwas gerne haben oder mögen, wie letzteres etwas nicht mögen, nicht haben wollen. Lust tragen zu etwas ist Sache des Wollens, Lust haben an etwas Sache des Innewerdens, jenes Gegensatz zu einer Unlust, die man hegt, dieses zu einer Unlust, die man empfindet. Aber das eine kann nicht ohne das andere seyn, und beides ist gleich sehr Sache des sittlichen Verhaltens. Daher beginnt derselbe Psalmist, welcher das eine Mal anhebt אֶרְחָמְךָ יְהוָה[67]), ein anderes Mal mit dem Ausrufe אֶשְׂמְחָה וְאֶעֱלְצָה בָךְ[68]). Der Gott Israel's ist seinen Gläubigen nicht blos ein Gegenstand der Freude, sondern der rechte, wesentliche Gegenstand aller ihrer Freude. רַנְּנוּ צַדִּיקִים בַּיהוָה rufen sie Angesichts der Herrlichkeit Himmels und der Erden oder der wunderbaren Geschicke der Menschen und Völker; denn der jene geschaffen hat und diese regiert, das ist der Gott, welcher Israel zu seinem Eigenthume erkoren hat[69]). Solche Freude an Gott hat also Liebe gegen diesen Gott zu ihrer Voraussetzung, und ist eben so nothwendig eine dankbare, als jene Liebe eine demüthige.

Wer den Gott Israel's hat, der schließt die Sünde von sich aus und verneint sie, nicht als etwas, das er nicht bei sich fände, sondern als das, was er nicht will. Wenn sich David das Zeugniß gibt שָׁמַרְתִּי דַרְכֵי יְהוָה וְלֹא רָשַׁעְתִּי מֵאֱלֹהָי, so fährt er fort וָאֶשְׁתַּמֵּר מֵעֲוֹנִי[70]), nennt also die Sünde, vor der er sich gehütet, seine Sünde. Daß dieß nur heißen sollte, ich nahm mich in Acht, mich nicht zu versündigen, ist um so weniger annehmbar, als diejenigen selbst, welche so erklären, den Ausdruck ungewöhnlich nennen[71]); und daß David nur eine einzelne Art der Versündigung meine, zu der er

---

[66]) s. z. B. Olshausen z. Ps. 116, 1 u. Fürst hebr. u. chald. Handwörterb. u. d. W. [67]) Ps. 18, 2. [68]) Ps. 9, 3. [69]) Ps. 33, 1 ff. [70]) Ps. 18, 22. 24. [71]) s. z. B. Olshausen z. d. St.

besonders geneigt war[72]), ist eine der Allgemeinheit des Ausdrucks wenig entsprechende Annahme. Er meint dieselbe ihm von Empfängniß und Geburt her[73]) einwohnende Sünde[74]), auf deren seiner Erkenntniß des göttlichen Willens vorausgehende Äußerungen sein Gebet sich bezieht, wenn er bittet חַטֹּאוֹת נְעוּרַי אַל־תִּזְכֹּר [75]). Da aber der gläubige Israelite nicht blos das Zeugniß des Gewissens wider die Sünde, sondern auch die ihm innerlich vom Geiste Gottes bezeugte heilsgeschichtliche Offenbarung kennt, welche ihm nun näher ist als die eigene Sünde; so bleibt sein Verhalten in Bezug auf die Sünde nicht blos Ausschließung und Verneinung derselben, sondern wird vermöge seiner vorausgehenden Liebe zu dem geoffenbarten Gotte zur gläubigen Zuversicht, daß ein so gnädiger Gott den Menschen nicht unter der Sünde lassen will. In solcher Zuversicht bittet er פְּעָמַי הָכֵן בְּאִמְרָתֶךָ וְאַל־תַּשְׁלֵט־בִּי כָּל־אָוֶן [76]), und weil sie es ist, die er in seiner Selbstheiligung bethätigt, so hat letztere ihre Einheit in der Richtung seines Willens auf den geoffenbarten Gott, vermöge welcher er bezeugt שִׁוִּיתִי יְהוָה לְנֶגְדִּי תָּמִיד [77]), oder, was dasselbe ist, in der Richtung auf Gottes heilsgeschichtliche Offenbarung, von welcher er bezeugt תּוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי [78]). Und wenn er in Sünde verfällt, wie David um Bathseba, so ist es wieder die Richtung seines Willens auf den geoffenbarten Gott, vermöge welcher er bekennt לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי. Wie könnte er sonst von eben diesem Bekenntnisse aus, welches ihn verzweifeln machen müßte, in die Bitte um Vergebung seiner Sünde, und so in die Voraussetzung seines gottgefälligen Lebens zurückkehren? [79])

Das Übel endlich empfindet der gläubige Israelite um so schmerzlicher, als er weiß, daß es nicht wäre ohne die Sünde. Derselbe David, welcher sich das Zeugniß gibt לַעֲשׂוֹת־רְצוֹנְךָ אֱלֹהָי חָפָצְתִּי וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי, sagt von den Leiden, die ihn betroffen haben, nicht blos אַפְּפוּ־עָלַי רָעוֹת עַד־אֵין מִסְפָּר, sondern auch הִישִּׂגוּנִי

---

[72]) so v. Lengerke z. d. St. [73]) vgl. erste Hälfte S. 450 f. [74]) vgl. Hengstenberg z. d. St. [75]) Ps. 25, 7; vgl. Gen. 8, 21 u. hiezu erste Hälfte S. 448 f. [76]) Ps. 119, 133. [77]) Ps. 16, 8. [78]) Ps. 40, 9. [79]) Ps. 51, 6 ff.

עֲוֹנַי וְלֹא־יָכֹלְתִּי לִרְאוֹת, ohne daß man glauben dürfte, er spreche hier von sonderlich verschuldeten, während anderwärts von unverschuldeten Leiden[80]). Aber eben deswegen vertraut der Israelite ganz anders, als der Heide, daß ihn Gott aus allem Übel erlösen werde, indem er einen Gott hat, welcher Sünde vergibt; und wenn er von ihm sagt הוּא יִפְדֶּה יִשְׂרָאֵל מִכֹּל עֲוֹנֹתָיו[81]), so beweist er damit beides zugleich, daß er den Zusammenhang des Übels mit der Sünde erkennt und das Übel deshalb um so schmerzlicher empfindet, und daß er mit dem Glauben an die Sündenvergebung auch die Gewißheit der Erlösung aus allem Übel besitzt. Hieraus erklärt sich denn auch, daß uns beides neben einander begegnet, solch tiefer Schmerz des Leidens, wie im 38. oder 88. Psalm, und solche Siegesfreudigkeit wie im 60., der Schmerz dessen, welcher sich sagen muß עֲוֹנַי עָבְרוּ רֹאשִׁי, die Freudigkeit dessen, welcher sagen kann בֵּאלֹהִים נַעֲשֶׂה־חָיִל. Aber keineswegs muß ihm Gott sichtbar und greifbar aushelfen aus allem Leide, wenn er nicht an ihm irre werden soll. Weil er vor allem solche Liebe hat zu seinem Gotte, daß er bezeugen kann מִי־לִי בַשָּׁמַיִם וְעִמְּךָ לֹא־חָפַצְתִּי בָאָרֶץ, drum spricht er auch, und nicht sagt es blos einer oder der andere große Dichter[82]), כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי צוּר־לְבָבִי וְחֶלְקִי אֱלֹהִים לְעוֹלָם[83]).

In einer solchen Gesinnung gegen Gott ist nun auch die entsprechende Gesinnung für die Weltgemeinschaft schon eingeschlossen. Denn wie könnte der gläubige Israelite den Gott Israel's lieb haben, ohne auch das Volk dieses Gottes zu lieben, als dessen Glied er in dieser Gemeinschaft mit Gott steht? Er will sich nicht anders, als in diesem Volke, so daß Mose, wo er Jehova um Vergebung für die schwere Versündigung desselben anfleht, seine Fürbitte mit den Worten schließt וְאִם־אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ[84]). Es ist aber seine Liebe zu Jehova, welche er damit bethätigt; denn darum ist es ihm zu thun, wie er ein ander Mal in gleichem Falle sagt, daß nicht Jehova's Ehre zu nichte werde unter den Völkern, wenn sie

---

[80]) vgl. Hengstenberg's Einleitg z. Ps. 38. [81]) Ps. 130, 8. [82]) gegen Ewald in d. Einleitg z. Ps. 73. [83]) Ps. 73, 26. [84]) Exod. 32, 32.

meinen, er habe sein Volk nicht zu dem Ziele zu bringen vermocht, welches er ihm verheißen[85]). Und eben so ist es mit seiner Freude an dem Volke. Wenn er ausruft אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּיהוָה מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר־חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ[86]), so ist es seine Freude an Jehova, welche er in diesem Jubelrufe über sein Volk kundgibt. Das Verbot לֹא־תִשְׂנָא אֶת־אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ, welches sich fortsetzt in dem Gebote וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ[87a]), versteht sich für solche Gesinnung von selbst; und es heißt die eigenthümliche Gestalt und Ordnung der mosaischen Gesetzaufzeichnungen seltsam mißkennen, wenn man daraus, daß dieß Gebot mitten zwischen vielen Einzelgeboten vorkommt, den Schluß zieht, daß es nur eine untergeordnete Stellung tief unter dem Gebote der Gottesliebe einnehme[87b]). Wer nur des אֲנִי יְהוָה eingedenk bleibt, welches jenem Verbote und Gebote zur Einschärfung beigegeben ist, der sieht in dem Volksgenossen eben das, wofür er sich selbst erkennt, und will nichts anderes seyn, als was jener ist. Gott hat ihn und den Andern geschaffen, und die Gemeinschaft, in der sie sich finden, ist sein Werk: es ist also unmöglich, Gott zu lieben, ohne den Andern zu lieben gleich sich selbst. Allerdings meint jenes Gebot und Verbot den Volksgenossen, nicht den Mitmenschen überhaupt, wie man daraus sieht, daß לְרֵעֲךָ und אֶת־אָחִיךָ abwechselt mit אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ[88]). Aber gleich darnach folgt auch כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָמוֹךָ[89]). Wir lassen uns von den Rabbinen nicht einreden, daß unter diesen גֵּרִים, wie im spätern Sprachgebrauche, Proselyten zu verstehen seyen[90]): steht ja doch die Erinnerung dabei כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם[91]). Wer vorübergehend im Lande Israel's lebt, ohne in demselben erblich angesessen zu seyn, so wie Israel im Lande Mizraim's gelebt hat, den soll der Israelite lieb haben wie seine Volksgenossen, nämlich wie sich selbst, mag er sich durch Beschneidung der Gemeinde Jehova's

---

[85]) Num. 14, 11 ff. [86]) Deut. 33, 29. [87a]) Lev. 19, 17—18. [87b]) gegen Rothe theol. Ethik III. S. 103. [88]) vgl. Tholuck ausführl. Auslegg der Bergpredigt Chr. S. 262. [89]) Lev. 19, 34. [90]) gegen Tholuck a. a. O. [91]) vgl. Exod. 22, 20; 23, 9.

einverleiben lassen oder nicht[92]). Das Gegentheil wäre die Sünde Mizraim's, welches sich den bei ihm wohnenden Israeliten feindselig erzeigt hat. Hiemit erweitert sich das Gebot, seines Gleichen zu lieben, zum Gebote der Menschenliebe. Denn mit dem Fremdling hat der Israelite nichts anderes gemein, als daß ihn Gott in sein Land geführt hat.

Aber sagt nicht Jesus: *Ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη· Ἀγαπήσεις τὸν πλήσιόν σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*, und setzt sein Gebot *Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* dem entgegen?[93]) Allerdings setzt er es dem entgegen, aber nicht dem alttestamentlichen Gesetzesworte selbst, sondern dem Mißbrauche desselben. Denn das Gesetz kannte keinen Gegensatz der Art zu רֵעֲךָ, daß unter diesem zu verstehen wäre, der Einem wohl thut oder will, im Gegensatze zu dem, der Einem übel thut oder will. Es gebeut vielmehr לֹא־תִקֹּם וְלֹא־תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ[94]), und gerade hierauf läßt es im unmittelbaren Anschlusse jenes וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ folgen, so daß letzteres offenbar mit Bezug auf ersteres und also im Sinne des neutestamentlichen *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* verstanden seyn will. Aber die Liebe gegen Jehova brachte eine Feindschaft gegen Menschen mit sich, wie sie David meint, wenn er fragt הֲלֹא מְשַׂנְאֶיךָ יְהוָה אֶשְׂנָא וּבְתַקּוֹמְמֶיךָ אֶתְקוֹטָט, und sich vor Gottes Angesicht das Zeugniß gibt תַּכְלִית שִׂנְאָה שְׂנֵאתִים לְאֹיְבִים הָיוּ לִי[95]). Wenn das Gesetz das eine Mal spricht לֹא־תִקֹּם וְלֹא־תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ, das andere Mal dagegen זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק[96]), so erklärt sich die Gegensätzlichkeit des hier und dort gebotenen Verhaltens nicht blos daraus, daß es sich dort um das Verhalten gegen des eigenen Volks Genossen, hier aber um das Verhalten gegen ein fremdes Volk handelt, sondern im letztern Falle will Jehova gestraft wissen, was Amalek ihm angethan hat in seinem Volke. Wie hier Jehova seinem Volke gebeut, so bittet in ähnlichem Falle der Israelite seinen Gott זְכֹר יְהוָה לִבְנֵי אֱדוֹם אֵת

---

92) vgl. Exod. 12, 48. 93) Matth. 5, 43 f. 94) Lev. 19, 18. 95) Ps. 139, 21—22. 96) Deut. 25, 17.

יוֹם יְרוּשָׁלַם. Ja, er ruft Babel zu אַשְׁרֵי שֶׁיְּשַׁלֶּם־לָךְ אֶת־גְּמוּלֵךְ שֶׁגָּמַלְתְּ לָנוּ, und steigert diesen Zornruf bis zu dem Äußersten אַשְׁרֵי שֶׁיֹּאחֵז וְנִפֵּץ אֶת־עֹלָלַיִךְ אֶל־הַסָּלַע[97]). Wer Anstoß daran nimmt, daß Frömmigkeit an solcher Grausamkeit Gefallen findet, den wird man nicht beruhigen, wenn man ihn ermahnt, sich vielmehr über so energische Erkenntniß der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zu freuen[98]); indem ja der Psalmist nicht blos vorhersagt, daß Babel solches erleiden wird, sondern dem, welcher ihm solches anthun wird, die Zusicherung gibt, daß er wohl daran thue und daß es ihm zu Gute kommen solle. Aber das ist zu bedenken, daß es sich nicht darum handelt, ob er sittlich recht thut, noch was es ihm für sein Seelenheil austrage. Er thut wohl daran, insofern er Babel widerfahren läßt, was ihm gebührt, und ob er auch nach schlimmstem Kriegsbrauche mit ihm verfährt[99]); und Israel hat Ursache, ihm Gutes dafür zu wünschen, ob er es auch nicht um Israel's oder um Jehova's willen thut, insofern es doch dadurch zu seinem Rechte kommt wider Babel.

Allerdings spräche aus solchen Äußerungen ein blos fleischlicher Eifer des Zorns und der Rache, wenn dem, welcher sich so äußert, Israel eben nur das Volk seiner Herkunft und Jerusalem nur seine Heimath wäre. Aber auch da, wo es nicht ausdrücklich hervortritt, wie namentlich im 137. Psalm, liegt ja doch hinter der Nennung dieser Namen die Gewißheit des heilsgeschichtlichen Berufs, für welchen Israel erkoren und dessen Verwirklichung an Zion geknüpft ist. Und um deß willen hat der Haß gegen die Völker, welche das Volk Jehova's anfeinden, bei dem gläubigen Israeliten immer eine Liebe der völkerweise lebenden Menschheit zu seiner Voraussetzung, welche gerade in diesem Hasse sich bethätigt. Was Israel's Vorzug und sonderliches Glück ist, das will der gläubige Israelite der ganzen Welt zugewendet, aber eben deswegen will er auch die Feindschaft der gegenwärtigen Völkerwelt gegen die Gemeinde Gottes gebrochen wissen. Hieraus erklärt sich, daß er sich das eine Mal so getröstet,

---

[97]) Ps. 137, 7—9. [98]) so Hengstenberg z. d. St. [99]) vgl. Jes. 13, 18.

יָשׁוּבוּ רְשָׁעִים לִשְׁאוֹלָה כָּל־גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים[100]), während das andere Mal so, יִזְכְּרוּ וְיָשֻׁבוּ אֶל־יְהוָה כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם[101]). Wer sich das Wort gesagt seyn läßt אֹהֲבֵי יְהוָה שִׂנְאוּ רָע[102]), der hasset auch die Jehova feindliche Völkerwelt; und wer offene Ohren hat für den Zuruf שִׂמְחוּ צַדִּיקִים בַּיהוָה[103]), der freut sich auch der Zeit, wo es heißen wird אִמְרוּ בַגּוֹיִם יְהוָה מָלָךְ[104]). Denn es ist immer Jehova, auf den vor allem jene Liebe und Freude gerichtet ist, welche die Welt in der Weise lieb hat, daß sie ihr die Erkenntniß Jehova's zudenkt, und sich der Welt in dem Sinne freut, daß sie die Bestimmung derselben zu dieser Seligkeit ihre Lust seyn läßt.

Daher ist auch die Liebe eine demüthige und die Freude eine dankbare. Denn die Liebe Israel's gegen seinen Gott ist auch eine Liebe des Berufs, welchen Gott ihm gegeben, und in solcher Liebe stellt es sich Gotte und der Welt zum Dienste dieses Berufs dar, ohne selbstwillig geltend zu machen, was es vor der Welt voraushat, sondern zu allem bereit, dem es sich seines Berufs wegen unterziehen muß. Seine Bereitwilligkeit dauert nicht blos so lange, als sich augenfällig bewährt, was Jehova zu David gesagt hat, שְׁאַל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה גּוֹיִם נַחֲלָתֶךָ[105]). Auch als בּוּז־נֶפֶשׁ מֹתָעֵב גּוֹי עֶבֶד מֹשְׁלִים[106]) bleibt es willig der Knecht Gottes, dessen Dienst der Völkerwelt zu Gute kommt. Wenn es die Völker unter sich zwingt, so dient es damit in Demuth seinem Gotte, welcher sein Reich über sie ausbreitet[107]), eben damit aber der Völkerwelt selbst, welche dann inne wird, daß er allein Gott ist[108]); denn es glaubt an die Bekehrung der Welt. Und wenn es unter der Hand seiner Dränger leidet, so dankt es Gotte mit seiner Hingebung für die Freude der ihm geschenkten Hoffnung, daß Jehova nicht blos ihm selbst, sondern allen Völkern ein seliges Mahl bereiten wird auf Zion[109]); denn seine Hoffnung ist nicht blos eine Hoffnung zu Gott, sondern auch für die

---

[100]) Ps. 9, 18. [101]) Ps. 22, 28. [102]) Ps. 97, 10. [103]) Ps. 97, 12. [104]) Ps. 96, 10. [105]) Ps. 2, 8. [106]) Jes. 49, 7. [107]) vgl. Ps. 47. [108]) s. z. B. Ps. 68, 32—33. [109]) Jes. 25, 6; vgl. Umbreit z. d. St.

Welt. Freilich weiß der gläubige Israelite auch, daß sein Volk nicht ohne Schuld leidet, und daß es seine Schuld nun doppelt schwer büßen muß von wegen seines Berufs. In ersterer Beziehung straft er sein Volk nicht nur und eifert um seine Bekehrung, sondern schließt sich auch selbst in seine Schuld ein[110]). In letzterer Beziehung lebt er der Hoffnung, daß es zur Herrlichkeit seines Berufs verklärt werden wird, nachdem es das Leiden desselben erduldet hat[111]).

Haben wir im Vorstehenden die sittliche Gesinnung der alttestamentlichen Gläubigen richtig gezeichnet, so kann man sie nicht, wie zum Theil aus Mißverstand oder mit falscher Anwendung paulinischer Aussagen geschieht, gesetzlich nennen im Unterschiede von der neutestamentlichen, und es ist ein falsches Vorgeben, daß im alten Testamente ein Gesetz, welches sprach „du sollst, du magst wollen oder nicht", eben so aller Gedanken Mittelpunkt gewesen sey, wie Christus im neuen[112]). So weit ist dieß gefehlt, daß sich uns in dem Verhalten Christi selbst wesentlich die gleiche Gesinnung darstellen wird, wie in dem Verhalten des gläubigen Israel. Unsere Betrachtung desselben darf bis auf seine Menschwerdung zurückgehen[113]), weil bei ihm die Selbstbestimmung zum Verhalten gegen Gott und gegen die Welt über den Anfang seines irdisch menschlichen Lebens zurückreicht, und er damit, daß er Gott seinen Gott hat werden lassen, den Anfang seines menschlichen Verhaltens selbst gesetzt hat. Sein ganzes irdisch menschliches Leben hat dann die Art derjenigen Selbstbestimmung, kraft welcher er in dasselbe eingetreten ist, indem es, wie diese selbst, Bethätigung einer Liebe gegen die Welt war, welche die Liebe zu Gott zu ihrer Voraussetzung hatte. Indem er aber Gott seinen Gott, Fleisch und Blut seine Natur, das verachtete Israel sein Volk und die geringe Magd Maria seine Mutter werden ließ, erzeigte er seine Liebe zu Gott und der Welt in der Weise, daß sie damit eine Liebe in Demuth ward. Von da an beugte er sich vor Gott, dem Schöpfer der Welt, in die er eingegan-

---

[110]) s. z. B. Jes. 59, 12; Dan. 9, 5. [111]) vgl. Jes. 40, 1 f. [112]) gegen Marheineke System der theol. Moral S. 79—80. [113]) vgl. Phil. 2, 5 u. hiezu erste Hälfte S. 130 ff.

gen, und ließ Menschen über sich herrschen, so viel ihnen dazu von Gott Macht gegeben war, seine Liebe der Ordnungen erzeigend, in welche Gott das menschliche Leben gefaßt hatte. Er will aber nicht blos der Welt etwas seyn in demüthiger Liebe, sondern sie auch sich etwas seyn lassen in dankbarer Freude. Denn er hat seine Freude an denen, welche seine Jünger werden[114]), nachdem doch er selbst es ist, der sie dazu berufen hat, und was ein Mensch dem geringsten seiner Brüder Gutes thut, das sieht er an und vergilt er als ihm selbst gethan[115]). Weil er sie lieb hat, so bittet er den Vater für sie[116]); weil er seine Freude an ihnen hat, so dankt er ihm für sie[117]). Denn nicht seinen eigenen Willen thut er an ihnen und in der Welt, sondern was der Vater ihm zeigt, daß er's thue[118]); und die auf seinen Ruf zu ihm kommen, von denen achtet er, daß der Vater sie ihm gegeben hat[119]).

Wenn nun aber selbst Jesus, dessen Herkunft aus Gott alle Gemeinschaft der Sünde, dessen Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Gott alles Sündigen ausschloß, dennoch die Sünde des Menschengeschlechts, in das er eingekommen, vor allem seine eigene Sünde seyn ließ, wie viel mehr muß der nur Wiedergeborene seine Liebe zu Gott vor allem im Hasse gegen die eigene Sünde und im Eifer der eigenen Heiligung erzeigen! Er hat aber die Sünde des Menschengeschlechts und seines Volks vor allem seine eigene seyn lassen, als er sich taufen ließ mit dem Wasser der Buße und mit dem Feuer des Todesleidens. Mit Beidem bewies er seinen Willen, daß die Sünde nicht sey, indem er ihr das eine Mal absagte in Gemeinschaft seines gläubigen Volks, um die heiligende Bezeugung seiner Gottessohnschaft beginnen zu können, und sich das andere Mal von ihr widerfahren ließ, was ihn außer Beziehung zu ihr setzte[120]), um die heiligende Bethätigung seiner unbedingten Gottesgemeinschaft beginnen zu können: beide Male also mit seiner Verneinung der Sünde, welche zugleich seiner selbst Verläugnung war, die Bejahung des Gottes-willens verbindend, daß die Menschheit ihrer Sünde erledigt werde.

---

[114]) Joh. 4, 36. [115]) Matth. 25, 40. [116]) Joh. 17, 9. [117]) Matth. 11, 25. [118]) Joh. 5, 19. [119]) Joh. 6, 37. [120]) vgl. 1 Petr. 4, 1 u. hiezu der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 326.

Erst nachdem er sich selbst mit dem Wasser der Buße hatte taufen lassen, fing er an, seinen Haß gegen die Sünde und seinen Glauben zu Gott an seinen Volksgenossen zu bethätigen, diejenigen strafend, welche ihre Sünde läugneten und deshalb zum Glauben an ihn unfähig blieben[121]), und diejenigen freundlich zu sich ladend, welche ihrer Sünden Last inne wurden und ihrer erledigt zu werden verlangten[122]).

Gegen das Übel war Jesus nicht unempfindlich, noch machte er sich unempfindlich gegen dasselbe, weder wo es ihn selbst betraf, noch wo er es bei Anderen fand. Wir hören ihn sagen, *βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ*[123]), und Petrus wird ihm ein *σατανᾶς* und *σκάνδαλον*, als er ihm zuruft *ἵλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο*[124]). Und als nun seines Leidens Stunde nahe kam, da ward seine Seele in den Tod betrübt, daß ein Engel ihn stärken mußte, und er flehte unter Angstschweiß und Thränen, *πάτερ, εἰ δύνατόν ἐστιν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο.* Der Zusammenhang des Leidens, welches über ihn kam, mit der Sünde, die er zu der seinen gemacht hatte, machten ihm dasselbe zu einer Taufe, die er über sich ergehen lassen mußte, ob er sich gleich seiner Machtvollkommenheit bewußt war, sein Leben zu lassen und wiederzunehmen. Eben deswegen nahm dieß sein Bewußtseyn die Gestalt der Hoffnung zu Gott an, daß er ihn nicht in dem Tode lassen werde, in den er um der Sünde willen dahin gegeben wird, welche nicht die seine ist, sondern die er nur die seine hat werden lassen. Wie er aber für sich selbst den Tod nicht besiegt, ohne die Bitterkeit desselben zu schmecken, so ist auch die Hülfe aus allerlei Übel, welche er Anderen angedeihen läßt, keine bloße Machtübung, sondern Bethätigung seiner Mitempfindung ihres Leids[125]). Und wiederum, wie seine Gewißheit, den Sieg über den Tod zu behalten, die Gestalt der Hoffnung zu Gott hat, so erbittet er auch von seinem Vater die Hülfe, welche er Anderen leistet[126]).

Diesem Verhalten Jesu entspricht, was er von den Seinen fordert. Es faßt sich alles in das Zwiefache zusammen, Liebe zu Gott

---

[121]) vgl. Joh. 3, 20. [122]) vgl. Matth. 11, 28 ff. [123]) Luc. 12, 50. [124]) Matth. 16, 22. [125]) Matth. 14, 14; Joh. 11, 35. [126]) Joh. 11, 41.

und Freude an Gott[127]), ohne eine andere Verschiedenheit von dem in der alttestamentlichen Schrift geforderten Rechtverhalten, als daß jetzt der Vater nicht ohne den Sohn des sittlichen Verhaltens Gegenstand ist. Auf die Frage des gesetzkundigen Pharisäers, *ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ*, antwortet er mit der Hinweisung auf die beiden Gesetzesworte von der Liebe Gottes und des Nächsten, und sagt von ihnen, *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ προφῆται*[128]). Als die beiden Nägel und Pflöcke bezeichnet er sie, welche die ganze Wucht der in der Schrift enthaltenen Forderung Gottes tragen[129]). Im Sinne dieser Einheitlichkeit des Gesetzes fordert er von den Seinen, daß sie es nach seinem ganzen Umfange erfüllen sollen[130]), nicht wie die Pharisäer, welche es ihrer Sinnesweise anbequemen[131]) und das, was sie scheinbar Gutes thun, nur sich selbst zu Dienst, nur zum Scheine thun[132]), sondern so, daß ihr Herz ganz und allein auf Gott gerichtet ist. Wenn nämlich der Herr sagt, *ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμα σου φωτεινὸν ἔσται*[133]), so ist dieß nicht so gemeint, daß unter dem Auge das sittliche Erkenntnißvermögen[134]) oder das Auge der Vernunft zu verstehen wäre[135]); sondern das Licht bedeutet Gottes heiliges Wesen, welches den Menschen licht machen, heiligen will, was aber nicht geschehen kann, wenn sich der Mensch da, wo er Gotte zugekehrt ist, wie der Leib vermöge seines Auges dem natürlichen Lichte, das Widerspiel des heiligen Wesens Gottes ist. Damit er in allem, was er ist und thut, rechtbeschaffen sey, bedarf er nur des Einen, daß er es in der Richtung seines Sinnes und Willens sey, wie der ganze Leib licht von Art ist, wenn sein Auge das wirklich ist, was es seyn soll, nämlich das dem Leibe selbst eignende Licht. Was der Herr mit der *ἁπλότης* des Auges im Gegensatze zur *πονηρία* meint, wird wohl mit dem zusammentreffen, was wir die Freiheit des Wollens genannt haben. Denn ein schlichtes Auge ist dasjenige, welches lediglich so beschaffen ist, wie es beschaffen seyn muß, um zu sehen.

---

[127]) vgl. Schmid bibl. Theol. des N. T. I. S. 321—3. [128]) Matth. 22, 34 ff. [129]) vgl. Jes. 22, 24. [130]) Matth. 5, 19. [131]) Matth. 5, 20—47. [132]) Matth. 6, 1—18. [133]) Matth. 6, 22. [134]) Tholuck z. d. St. [135]) Meyer z. d. St.

Und eben so ist der Mensch freien Willens, wenn seine Selbstbestimmung lediglich Bethätigung seiner Selbstbestimmbarkeit ist, während sich der arge Mensch von dem Argen bestimmen läßt[136]).

Der Herr forderte also die einheitliche Richtung des Menschen auf Gott, und bezeichnet die Liebe als die einheitliche Erzeigung des so auf Gott gerichteten Willens. Denn es sind doch eigentlich nicht zwei Gebote, wenn er von der Liebe Gottes und des Nächsten sagt, geschweige daß in dem ὡς σεαυτόν noch ein drittes, das Gebot der Selbstliebe, enthalten seyn sollte[137]). Jenes כָּמוֹךָ dient ja nur, der Nächstenliebe ihren vollen Umfang und ihr volles Maß zu sichern, indem es voraussetzt, daß sich selbst zu lieben nicht geboten zu werden braucht[138]). Es verhält sich damit, wie mit jenem ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι[139]) in dem andern die gesammte sittliche Forderung der Schrift in Ein Wort zusammenfassenden Ausspruche des Herrn, in welchem er die Nächstenliebe als die Erfüllung der in der Schrift kundgegebenen Forderung Gottes bezeichnet, ohne der Liebe Gottes zu gedenken: er kann dieß, weil nur der, welcher Gott lieb hat, im Stande ist, den Nächsten so zu lieben. Eben so, wenn er die beiden Gebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe neben einander nennt, so kann er doch nur meinen, daß die letztere der erstern Bethätigung ist. Denn er verlangt, daß das ganze Herz Gotte gehöre, und er setzt das zweite Gebot dem ersten gleich, nicht blos ähnlich[140]), so daß es gleich ihm ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή ist[141]).

Daß der Herr die Nächstenliebe nur als die nothwendige Bethätigung der Liebe Gottes meinte, erhellt auch daraus, daß er die Seinen vor allem sich unter einander lieben heißt, ob er gleich jenen Gesetzkundigen auf seine Frage, wen er für seinen Nächsten zu achten und als solchen zu lieben habe, mit dem Gleichnisse vom Samariter bedeutet. Jenes Gleichniß geht darauf hinaus, daß es der Samariter gewesen, welcher sich dem Hülfsbedürftigen als seinen Nächsten erzeigt, nicht, wie man ungenau zu verstehen pflegt, daß er ihn für seinen Näch-

---

[136]) vgl. Joh. 8, 32—34. [137]) so neuerdings wieder Böhmer System des christl. Lebens S. 360 f. [138]) vgl. Eph. 5, 28 f. [139]) Matth. 7, 12. [140]) gegen Böhmer a. a. O. [141]) vgl. Rothe theol. Ethik III. S. 104.

sten geachtet hat[142]); und die Lehre, welche der Herr damit gibt, ist nicht die, daß jeder sich an des Hülfsbedürftigen Stelle versetzen solle, ob er dann nicht wünschen würde, daß jener ihm helfe[143]), sondern er gibt vielmehr dem Fragenden zu verstehen, daß seine Frage selbst gar wenig nach dem Sinne des Gebotes sey. Wer das Gebot der Liebe erfüllen will, der erzeigt sich als Nächsten, anstatt zu fragen, wer ist mein Nächster. Aber demungeachtet heißt Jesus seine Jünger vor allem sich unter einander lieben[144]), und lehrt sie also zwischen φιλαδελφία und ἀγάπη unterscheiden[145]). Das ihnen gemeinsame Verhältniß zu ihm macht sie einander nicht blos zu näheren Gegenständen der Liebe, sondern auch zu Gegenständen einer sonderlichen Liebe[146]). Und zwar begründet Jesus sein Gebot nicht damit, daß ja in ihnen die gleiche Liebe gegen ihn sey[147]), sondern vielmehr damit, daß er ihnen Liebe erzeigt habe, Liebe bis in den Tod, daß er sie zu seinen Freunden erkoren habe, und nicht sie ihn, daß er sie zu fruchtreichem Wirken und zur Erfahrung von Gebetserhörungen gesetzt habe, und sie das nicht sich selbst beimessen können. Ihn also sollen sie lieben in den Seinen, sollen auf Grund seiner Liebe zu ihnen und ihr entsprechend sich unter einander lieben: das ist das neue Gebot, welches er ihnen gibt[148]). Er selbst aber will von ihnen geliebt seyn, als der vom Vater ausgegangen ist, sein Leben für sie zu lassen. In ihm haben sie den Vater lieben lernen. Sie können nun den Vater nicht lieben ohne ihn, hinwieder aber ihn nicht ohne die Seinen. Da es aber die Liebe zur ganzen Welt ist, vermöge welcher der Vater den Sohn gesandt hat, so lieben sie Gott auch in allen denen, welche noch zur Erkenntniß des Sohnes kommen mögen[149]). So ist es die Liebe Gottes, welche sie in der ἀγάπη, und die Liebe Jesu, welche sie in der φιλαδελφία erzeigen. Ob aber jene oder diese, so ist sie Liebe zu dem, welcher ihnen vergeben hat, und deshalb auch selbst vergebende Liebe[150]).

Der Herr hat alles, was er von den Seinen auf Grund ihres

---

[142]) Luc. 10, 36. [143]) so Stier d. Reden des Herrn Jesu III. S. 112. [144]) Joh. 15, 12 ff. [145]) vgl. 2 Petr. 1, 7. [146]) gegen Dietlein zu 2 Petr. 1, 7. [147]) gegen Luthardt z. Joh. 15, 17. [148]) Joh. 13, 34. [149]) vgl. 1 Tim. 2, 4; Tit. 3, 1 ff. [150]) vgl. Matth. 18, 21 ff.

Glaubens fordert, in das Gebot der Liebe beschlossen, aber ohne damit die Mannigfaltigkeit auszuschließen, welche wir von derjenigen Gesinnung ausgesagt haben, deren Wesen Liebe ist. Überblicken wir den johanneischen Bericht von den Gesprächen jenes Abends, an welchem er von den Seinen Abschied nahm, so begegnet uns neben seinem neuen Gebote der Liebe vor allem die Forderung ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας[151]), oder auch ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν[152]), also die Forderung der Demuth, zunächst für ihr Verhalten gegen einander. Denn das Erstere ist nicht so gemeint, daß sie einander von den Sünden des täglichen Wandels reinigen sollen[153]). Was vorher zwischen Jesus und Petrus vorgegangen, nöthigt nicht zu dieser Beschränkung der an sich alle Art der gegenseitigen Dienstleistung umfassenden Forderung[154]). Nur weil Petrus es für ungeziemend hielt, daß ihm der Herr die Füße wasche, hatte ihn Jesus daran erinnert, daß er seines Waschens doch nicht entrathen könne; womit er aber nicht ein Waschen meint, welches durch dieses Fußwaschen bedeutet werde[155]), so wenig als dieses Fußwaschen selbst[156]) — wie er denn sagt ἐὰν μὴ νίψω σε, und nicht τοὺς πόδας σου — sondern dasjenige Waschen will verstanden seyn, welches Theil an Jesu gibt, also die Reinigung von Sünden durch sein Blut. Als hierauf Petrus, um zu bezeugen, wie ihm alles daran liege, an Jesu Theil zu haben, in Folge des neuen Irrthums, daß er Jesu Rede auf die jetzt vorzunehmende Fußwaschung bezog, seine Weigerung mit solchem Eifer zurücknahm, daß er sich nun auch an Haupt und Händen von ihm waschen zu lassen erbot; bedeutete ihn Jesus, daß er in dem Sinne, in welchem er vom Waschen gesagt, bereits rein sey, ohne ein Weiteres zu bedürfen, als daß er sich, wiederum in demselben Sinne, die Füße wasche, der im täglichen Wandel immer wieder befleckenden Sünden sich entledige. Denn es heißt ja νίψασθαι, so daß an das von Jesu vorgenommene Fußwaschen nicht zu denken ist, weder an diese leibliche Handlung selbst[157]), noch an das, was sie angeblich

---

[151]) Joh. 13, 14. [152]) Luc. 22, 26. [153]) so zuletzt Luthardt z. d. St. [154]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu V. S. 118 f. [155]) so z. B. Olshausen. [156]) so z. B. Tholuck. [157]) so z. B. de Wette.

bedeutet[158]). Nicht das thut Jesus an den Seinen, auch nicht sinnbildlicher Weise, was jeder, welcher um des Wortes willen rein ist, das er zu ihnen geredet hat[159]), an sich selbst thun soll; sondern wer durch seinen Dienst des Waschens so rein von Sünde ist, daß er nur, was ihn im täglichen Wandel ankommt, abzuthun braucht, der hat nicht Ursache, des Dienstes sich zu erwehren, welchen Jesus jetzt mit dieser leiblichen Fußwaschung an ihm thun will. Letztere selbst bedeutet nichts weiter, als was sie ist. Niedersten Knechtsdienst thut der Herr vom Himmel an seinen Jüngern: wie sollten sie sich bedenken, einer gegen den andern zu jedem Dienste sich herbeizulassen?

Eben dieselbe Weisung gibt also der Herr mit seinem Fußwaschen, wie wir sie bei Lucas lesen, ὁ ἡγούμενος ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ διακονῶν, oder wie er sie im Zusammenhange eines andern von Lucas dieser Gleichheit wegen übergangenen Vorfalls ausgesprochen hat, ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔσται ὑμῶν διάκονος[160]). Daß wir nicht von uns selbst, sondern durch Gott und Christum sind, was wir sind, soll uns den Andern gegenüber alles Anspruchs vergessen und unsere Liebe zu einer demüthigen machen, widrigen Falls sie keine Liebe wäre. Wie viel mehr aber gilt dieß von der Liebe Gottes und Christi selbst! Gleichwie nicht ins Himmelreich kommt, wer es nicht mit der Anspruchlosigkeit eines Kindes hinnimmt[161]); so sollen wir auch, wenn wir alles gethan haben, was uns befohlen war, nicht anders von uns halten, als daß wir δοῦλοι ἀχρεῖοι sind, welche keinen Anspruch an Gott machen können[162]), nicht sowohl, weil Gott unserer nicht bedarf[163]), als vielmehr, weil alles, was wir vermögen, nur Ausrichtung unserer Schuldigkeit ist, so daß wir unserm Herrn nie etwas sind und leisten, als was er selbst aus uns gemacht hat, indem er uns zu seinen Knechten bestellte und seine Befehle wissen ließ[164]). Wir sind eben δοῦλοι Gottes und nicht σύμβουλοι, noch haben wir ihm etwas zuvorgegeben, das er uns zu vergelten hätte[165]).

---

[158]) so z. B. Luthardt. [159]) Joh. 15, 3. [160]) Matth. 20, 26. [161]) Luc. 18, 17. [162]) Luc. 17, 10. [163]) Stier a. a. O. III. S. 346. [164]) vgl. Meyer z. d. St. [165]) Röm. 11, 34—35.

Demüthige Liebe ist es vor allem, was Jesus an jenem Abende seines Abschieds von seinen Jüngern gefordert hat. Wir haben hieran ein Zeugniß für unsere Voranstellung und Zusammenstellung der Liebe und der Demuth. Aber auch für unsere Anreihung der Freude an die Liebe, so daß zugleich mit der Liebe auch die Freude des Christen Erzeigung seines Glaubensgehorsams ist, entnehmen wir eben dort ein bedeutsames Zeugniß. Das Andere nämlich neben der demüthigen Liebe, wozu der Herr seine Jünger beim Abschiede vermahnt, ist die Freudigkeit zu Gott und ihm. Daß er von ihnen schied, machte sie traurig[166]), und wenn er von ihnen geschieden seyn wird, werden sie weinen und klagen[167]), und bis er wiederkommt, sie zu sich zu nehmen, werden sie Angst und Trübsal haben in der Welt. Aber wenn sie Glauben haben zu Gott und ihm[169]), so werden sie denselben damit erzeigen, daß sie auch Freude haben und daß ihre Freude mächtiger ist als ihr Leid. Sie werden nicht blos traurig seyn, daß er von ihnen geht, sondern vor allem sich freuen, daß er zum Vater geht[170]). Sie werden nicht blos Leid tragen, daß sie ohne ihn in der Welt sind, sondern auch die Freudigkeit haben, daß er ihnen vom Vater senden wird, um was sie ihn oder Gott in seinem Namen bitten werden[171]), insonderheit den heiligen Geist, und daß er vom Vater wiederkommen wird, sie zu sich zu nehmen aus der Welt[172]), über welche er den Sieg gewonnen hat[173]). Seine Freude, will er, soll in ihnen seyn, und ihre Freude soll völlig werden, sie sollen seine Freude als ihre völlig gewordene Freude in sich tragen. Denn wenn es heißt, ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ, καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ[174]), so beweist die Gegenüberstellung von ἡ ἐμή und ἐν ὑμῖν keineswegs, daß die Meinung Jesu sey, er wolle an ihnen seine Freude haben[175]). Lesen wir ja doch an jener andern Stelle ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς. Der Herr hat zuvor davon geredet, daß die Jünger in seiner Liebe bleiben sollen, was allerdings heißen will,

---

[166]) Joh. 16, 6. [167]) Joh. 16, 20. [168]) Joh. 16, 33. [169]) Joh. 14, 1. [170]) Joh. 14, 28. [171]) Joh. 14, 12 ff. [172]) Joh. 14, 18; vgl. erste Hälfte S. 166 f. [173]) Joh. 16, 33. [174]) Joh. 15, 11. [175]) so neuerdings wieder Luthardt.

daß sie seiner Liebe Gegenstand bleiben sollen, indem er ja die Ermahnung μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ damit einleitet, daß er sie zum Gegenstande seiner Liebe gemacht habe, wie der Vater ihn zum Gegenstande seiner Liebe gemacht hat[176]). Aber zunächst ist doch die Ausdrucksweise der Art, daß Jesus seine Liebe abgesehen von ihrem Gegenstande als dasjenige bezeichnet, worin sie bleiben sollen, nachdem er sie darein geschlossen hat. Und eine gleiche Bewandniß hat es mit seiner Freude. Die Freude, welche er vermöge der Liebe seines Vaters hat, in der er steht[177]), theilt er denen mit, welche in seiner Liebe bleiben, und läßt sie dazu in ihnen wirksam seyn, ihre eigene Freude völlig zu machen, welche damit, daß sie in seiner Liebe stehen, bereits in ihnen ist. Beides, die Liebe und die Freude, ist zuvörderst ein ihnen geschenktes Gut, aber dieses Gut wird zu ihrer Tugend, indem sie es ihr Gut seyn lassen, die Liebe, indem sie lieben, die Freude, indem sie sich freuen. Wo aber die Liebe nicht ist, da ist die Freude nicht, erstere ist der letztern Voraussetzung. Hinwieder, wo die Liebe ist, kann die Freude nicht fehlen. Εἰ ἠγαπᾶτέ με, sagt Jesus, ἐχάρητε ἄν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα[178]). Was er von sich bezeugt, daß er zum Vater gehe, müßte ihnen Ursache einer Freude werden, bei welcher nicht nöthig wäre, sie zu vermahnen μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω[179]). Diese Furcht und Unruhe wäre ausgeschlossen durch die Freudigkeit, mit welcher sie den ihnen vom Herrn zurückgelassenen, in seinem Worte ihnen geschenkten Friedensstand[180]) bethätigten, ohne daß sie darum das Leid weniger empfinden müßten, ohne ihn in der Welt zu bleiben und der Welt Feindschaft zu erfahren.

Fordert der Herr in diesem Zusammenhange eine Freudigkeit von seinen Jüngern, welche sich von dem Leide, das ihnen widerfährt, nicht überwältigen läßt; so fordert er anderwärts von ihnen, daß ihnen kein Leid zu schwer sey, um seinetwillen sich ihm zu unterziehen. Er sagt, ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος[181]). Es gilt, mit dem

---

[176]) vgl. Meyer z. Joh. 15, 9. [177]) vgl. Lücke z. d. St. [178]) Joh. 14, 28. [179]) vgl. Baumgarten-Crusius z. Joh. 15, 11. [180]) Joh. 14, 27. [181]) Matth. 10, 38; Luc. 14, 27.

Kreuze auf dem Rücken, zu welchem die Welt um seinetwillen verurtheilt, hinter ihm drein zu gehen. Wer dieser Forderung entsprechen soll, von dem wird vorausgesetzt, daß er hinter Jesu drein gehen, in seiner Gemeinschaft seyn will, daß also seine Liebe dem Reiche Gottes zugewendet ist, in welches er einführt. Daß ein solcher für das Leid, welches ihn an seinem natürlichen Leben betreffen kann, unempfindlich sey, wird nicht gefordert, wohl aber daß seine Liebe zum Reiche Gottes und zum Heilande mächtiger sey, als die Empfindung jenes Leids. Sie muß also eine Freude bei sich haben, welche ihm den Kreuzesweg zu einem Wege der Hoffnung macht. Jenem Spruche voraus geht der andere, ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, oder, wie ihn Lucas [182]) wiedergibt, εἴ τις ἔρχεται πρὸς μὲ καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα ... ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής. Weder in der einen noch in der andern Fassung ist derselbe so gemeint, als müßten die Jünger des Herrn auch in den naheliegendsten Erscheinungen Göttliches und Ungöttliches, jenes als Gegenstand der Liebe, dieses als Gegenstand des Hasses, klar zu scheiden wissen [183]). Was in Eltern, Kindern, Geschwistern Ungöttliches und darum Hassenswerthes seyn mag, kommt hier eben so wenig in Betracht, als was sie zu Gegenständen einer berechtigten Liebe macht, weil es sich überhaupt nicht darum handelt, was sie an sich, sondern was sie dem sind, welcher Christi Jünger seyn will. Insofern sie Besitzthümer für ihn sind, kommt es darauf an, ob er sie haben oder nicht haben, für sich behalten oder von sich ausschließen will, also ob sie Gegenstände seiner Liebe oder seines Hasses sind. Denn man braucht nun μισεῖν nicht abzumildern und unberechtigter Weise dafür zu setzen „weniger lieben" [184]). An der obigen Stelle heißt es ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ, ohne daß damit nur ein höheres Maß von Liebe für Christus in Anspruch genommen, und Apokal. 12, 11 heißt es οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου, ohne daß damit eine bloße Gleichgültigkeit gemeint ist. Der Ausdruck μισεῖν wird unanstößig durch die Beziehung, in welcher er gebraucht ist, indem ja solcher Haß nicht dem Gegenstande selbst und

[182]) Luc. 14, 26. [183]) so Olshausen z. Luc. 14, 26. S. 656. [184]) wie z. B. de Wette.

an sich gelten soll, sondern dem Besitzthume, welches ich an demselben habe, und nicht schlechthin gefordert wird, sondern nur gegenüber der andern Forderung der Liebe Christi. Wer Christo angehören will, muß so gesinnt seyn, daß er jedes Besitzthum des natürlichen Lebens, auch dieses Leben selbst für ein Übel achtet und als solches behandelt, sobald er es nur mit Verletzung seines Verhältnisses zu Christo besitzen kann: eine Sinnesweise, bei welcher Liebe zu Eltern, Kindern und Geschwistern, auch Liebe des eigenen Lebens nicht blos bestehen kann, sondern die nothwendige Voraussetzung ist, indem ein schmerzloser Haß gottgegebener Besitzthümer keine Bethätigung der Liebe Christi, sondern ein natürlicher oder vielmehr widernatürlicher Gemüthszustand wäre. Das nicht lieben, was man liebt und während man es liebt, die Güter, die man als Güter besitzt, so ansehen und behandeln, als wären sie Übel, deren man sich entledigen will, das heißt ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν [185]). Denn dieser Ausdruck besagt nicht, daß man seinen alten Menschen, sein sündliches Eigenleben [186]), sondern daß man sich, den im natürlichen Leben stehenden und dieses Lebens Güter besitzenden, von sich selbst, dem in Christi Gemeinschaft stehenden, ausschließt. Nur so gefaßt steht jenes ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν zu dem darauf folgenden καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ in angemessenem Verhältnisse, jenes das Aufgeben dessen bezeichnend, was man Gutes besitzt, dieses die Übernahme dessen, was man Schlimmes erfährt: beides als Bethätigung einer Liebe Christi, für welche jedes andere Gut aufhört ein Gegenstand der Liebe zu seyn, sobald es dieß nur mit Ausschluß der Liebe Christi bleiben könnte. Was wir vermöge solcher Liebe in dem Sinne hassen, daß wir es schlechthin nicht wollen, das ist die Sünde, zu welcher unsere Liebe zu den Gütern des natürlichen Lebens in dem Augenblicke würde, wo sie vor die Liebe Christi träte.

Daß die von dem Herrn geforderte Selbstverläugnung, welche er auch ein Hassen der Eltern, Kinder, Geschwister, ja des eigenen Lebens nennt, als Aufgebung nicht des sündigen, sondern des natürlichen Lebens gemeint ist, erhellt aus dem weitern Ausspruche, der sich sowohl Matth. 10, 37 ff. als Matth. 16, 24 ff. anschließt, und

---

[185]) Matth. 16, 24. [186]) vgl. z. B. Stier d. Reden des Herrn Jesu I. S. 388.

ähnlich auch Joh. 12, 25 vorkommt: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν, oder ὃς ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν, oder endlich ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Schon diese Zusammenstellung der drei verschiedenen Fassungen, in welchen dieser Spruch vorkommt, überhebt uns alles Beweises, daß es ein und dasselbe Leben ist, von welchem es heißt, daß wir es verlieren, zu Verlust geben müssen, und daß wir es dann gewinnen oder auch behalten werden. Und nicht blos diejenige Erklärung, nach welcher das eine Mal das sündige alte, das andere Mal das heilige neue Leben gemeint seyn soll, scheitert an dem φυλάξει der johanneischen Fassung, sondern auch diejenige, welche das eine Mal das sinnliche Leben versteht und das andere Mal das ewige oder das Seelenheil[187]). Es bedarf aber auch weder dieser noch jener Unterscheidung, sondern der Spruch begreift sich vollkommen aus der Voraussetzung, daß das Einzelleben aus dem Todeszustande, welcher mit dem leiblichen Sterben eintritt und bis zur Auferstehung währt, entweder in einen andern, ewig währenden übergeht, oder sich in einen Stand unvergänglicher Lebendigkeit verwandelt. Wer es um Christi willen in dasjenige Sterben wagt, welches bei gegenwärtigem Weltlaufe stattfindet, dem wird es für jenen mit der Auferstehung anhebenden Stand ewiger Lebendigkeit aufbehalten. Indem nun Jesus den Seinen diese Verheißung gibt, macht er ihnen ihr Einzelleben zum Gegenstande einer Freude, welche sich dem Leide des Todes gegenüber als Hoffnung bewährt. Aber zu dieser Hoffnung käme es nicht, wenn nicht jener Haß des eigenen Lebens und seiner Besitzthümer vorausgienge, welcher Liebe Christi und Haß der Sünde ist.

Doch es wird hinreichend zu Tage liegen, daß das christliche Verhalten, welches Jesus gefordert hat, Bethätigung derjenigen Gesinnung ist, welche wir nach der Mannigfaltigkeit ihrer nothwendigen Bestimmtheiten beschrieben haben. Es liegt uns nun weiter ob, das Gleiche in Bezug auf dasjenige christliche Verhalten nachzuweisen,

[187]) so z. B. de Wette sowohl z. Joh. 12, 25 als z. Matth. 10, 39.

dessen geschichtliches Denkmal die neutestamentliche Schrift ist. Hiefür bietet sich uns das Beispiel des Apostels Paulus dar, von welchem wir ein vollständigstes Lebensbild theils in der Apostelgeschichte, theils in seinen Briefen besitzen. Wir hören ihn von seinem Wandel vor seiner Bekehrung sagen, daß er gesetzlicher Weise untadelig gewesen[188]). Aber wessen er sich da berühmen konnte, das achtet er nun, nachdem er zur Erkenntniß Christi gekommen, für Unrath, und sieht nur noch das Eine an seinem frühern Thun, daß er ein Verfolger der Gemeinde gewesen[189]). Alle seine vormalige Rechtbeschaffenheit ist ihm jetzt nur Ungehorsam gegen die Gnadenoffenbarung Gottes in Christo. Wohl gilt auch von ihm, was er seinem Volke bezeugt: er hat um Gott geeifert[190]). Aber erst mit seiner Bekehrung zu Christo ist dieser Eifer ein Liebeseifer geworden, und er nennt erst das ein Glauben und ein Lieben, was ihm jetzt, nachdem er Christo angehört, im Gefolge seiner Gnadenerfahrung als solches innewohnt und eignet[191]). Er steht nun in einem Glauben, welcher durch Liebe wirksam ist[192]), also in einer Liebe, welche Bethätigung seines Glaubens ist, und diese Liebe ist es, welche ihn treibt, von dem zu zeugen, den er liebt, und nach welcher sich von nun an seine Liebe zu Anderen bestimmt und richtet. Wie sehr er noch immer sein Volk liebt, für welches er vordem gegen die Gemeinde Jesu geeifert hat, sieht man aus der Dringlichkeit und Unverdrossenheit, mit welcher er immer fortfährt, ihm das Evangelium anzubieten. Bricht er doch in den Schmerzensruf aus *ηὐχόμην ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*[193]): womit er freilich nicht ohne Verletzung des christlichen Bewußtseyns[194]) könnte sagen wollen, er würde gern gottlos seyn, wenn dieß seinen Volksgenossen von ihrer Gottlosigkeit hälfe[195]), aber in Wirklichkeit auch nur dieß sagt, er würde gern des Gutes entbehren, welches ihm die Gemeinschaft mit Christo ist, wenn er dadurch seinen Volksgenossen den Besitz desselben zuwenden könnte. Diese Liebe zu seinem Volke muß aber seiner Liebe zu

---

[188]) Phil. 3, 6. [189]) 1 Tim. 1, 13. [190]) vgl. Röm. 10, 2 mit Gal. 1, 14. [191]) vgl. Huther z. 1 Tim. 1, 14. [192]) Gal. 5, 6. [193]) Röm. 9, 3. [194]) Krehl z. d. St. [195]) Fritzsche z. d. St.

Christo so sehr nachstehen, daß er durch seine Thätigkeit in der außer-israelitischen Welt, in welcher er eine von Israel geschiedene Gemeinde Gottes herstellt, den ganzen Haß desselben auf sich zieht und für die Feindseligkeit, mit welcher sie seinem Berufswerke entgegentreten, das Zorngericht Gottes über sie herabruft[196]). Doch hält er nur um so mehr an dem Glauben fest, daß auch für Israel eine Zeit der Bekehrung kommen werde. Weil sein Haß gegen den Ungehorsam seines Volks eine Bethätigung seiner Liebe Gottes ist, von dem er weiß, daß er die Sünde vergibt, so glaubt er an eine Zukunft Israel's, in welcher es des Reiches Gottes wieder theilhaft wird[197]); und dieser Glaube macht ihn um so eifriger, die Völkerwelt zu bekehren, damit Israel um so früher zu der Erkenntniß gelange, um welch ein Heil es sich durch seinen Ungehorsam bringe[198]).

Die Liebe Christi und des ihm gegebenen Berufs im Dienste Christi macht, daß er mehr arbeitet, als die andern Apostel alle. Aber nicht blos fügt er hinzu, wenn er davon spricht, οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ὁ σὺν ἐμοί[199]), sondern er achtet sich auch der Ehre kaum werth, ein Apostel zu heißen, weil er ein Verfolger der Gemeinde gewesen. Auch hat er nicht sich selbst den Weg gesucht und bereitet, auf welchem er der Völkerwelt Apostel würde, sondern hat lediglich auf die Weisung und Führung des Herrn gewartet, nachdem ihm verwehrt worden, seiner Liebe zu Israel nachzugehen und in Jerusalem von der heilsamen Wahrheit zu zeugen[200]). Er blieb in seiner Vaterstadt, bis Barnabas ihn zu sich rief, er wurde des Barnabas untergeordneter Gehülfe zu Antiochia, er ließ sich mit Barnabas von der Gemeinde Antiochia's aussenden, alles dieß, nachdem er doch gleich bei seiner Bekehrung vom Herrn selbst zum Apostel der Völkerwelt berufen worden war. Solche Demuth wohnte seiner Liebe bei. Als er aber dann auf den Weg in die Völkerwelt gestellt war, ließ er sich in der freudigen Verfolgung desselben weder durch Krankheit noch durch Mißhandlung irre machen. Nicht als achtete er der Leiden nicht. Er klagt es wohl dem Herrn, wenn ihn Satan's Engel mit Fäusten schlägt. Aber er getröstet sich

---

[196]) 1 Thess. 2, 14—16. [197]) Röm. 11, 25 ff. [198]) Röm. 11, 14 [199]) 1 Kor. 15, 10. [200]) Akt. 22, 18—21.

der Macht Christi, welche sich auf ihn niederläßt, seine Schwachheit stark zu machen[201]), und freut sich, daß Jesu Leben in eben diesem seinem Leibe offenbar wird, in welchem er den Tod, der Jesum ertödtet hat, mit sich herumträgt[202]). Und wie er es als eine sonderliche Gnade preist, daß er aus einem Verfolger der Gemeinde ein Apostel geworden ist; so erzeigt er auch die Dankbarkeit seiner Freude hierüber in sonderlicher Weise, indem er, um den Lauf des Evangeliums desto mehr zu fördern, sich selbst ernährt mit seiner Hände Arbeit, obgleich der Herr die Seinen angewiesen hat, von der Predigt zu leben, welche sie thun[203]). Er nennt dieß seinen Ruhm und seinen Lohn. Wenn ich, sagt er, aus eigenem Antriebe die Predigt thue, so habe ich Lohn — er meint den Lohn, welcher für den Selbstwillen in seiner selbst Ausrichtung liegt —; bin ich aber — und so verhielt es sich ja in der Wirklichkeit — ohne Selbstwillen mit einer Verwaltung betraut worden, so daß ich also von einem Andern bestellt bin, seine Sache zu verwalten, welche dadurch erst die meine geworden ist, was habe ich dann[204]) für Lohn? Daß ich, antwortet er, die Predigt, wo ich sie thue, kostenfrei mache. Seinen Lohn hat er hieran, insofern er damit sich selbst eine Befriedigung schafft, nur freilich nicht eine Befriedigung seines Stolzes, obwohl er es auch sein καύχημα nennt, sondern seines Verlangens, Gotte zu erwiedern, was seine Gnade an ihm gethan. Das Werk Gottes durch die Weise, wie er es thut, sonderlich fördern zu können, ist sein Ruhm, aber ein Ruhm, mit welchem er Gott preist, und ist sein Lohn, aber ein Lohn, mit welchem er Gotte dankt.

Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος[206]): mit diesem Wahlspruche tritt Paulus allem Mißbrauche der christlichen Freiheit entgegen. Er setzt seine Freiheit darein, keines Dinges oder Menschen, sondern allein Gottes Knecht zu seyn, und kein anderes Gesetz zu haben, als das der Liebe, mit der er Allen Alles wird, um sie alle Gotte zu gewinnen. Aber jene Freiheit korinthischer Christen, welche

---

[201]) 2 Kor. 12, 6 ff. [202]) 2 Kor. 4, 10. [203]) 1 Kor. 9, 14. [204]) vgl. Hartung d. Lehre v. d. Partikeln II. S. 22. [205]) Billroth z. 1 Kor. 9, 18. [206]) 1 Kor. 6, 12; 10, 23.

hier mit dem Ernste des Sündenhasses, hier mit der Liebe zu den Brüdern unverträglich ist, wie schilt und straft er sie! *Εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα*[207]), spricht derselbe Apostel, welcher den kolossischen Christen zuruft, *μή τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει*[208]). Dort heißt er eine Annehmlichkeit des natürlichen Lebens hinter die Bruderliebe zurücktreten, hier wehrt er einer Verkümmerung des Glaubens, aus welchem die gesetzerfüllende Liebe hervorgeht. So scharf er die Galater straft, welche sich um die Freiheit des durch Liebe thätigen Glaubens bringen ließen, so milde schont er jener römischen Christen, welche unbeschadet dieser geistlichen Freiheit die Freiheit ihres natürlichen Lebens beschränkenden Regeln unterwerfen zu müssen meinten[209]). Bei den Letzteren ist seine Freude an ihrem christlichen Leben zu groß, als daß ihn die Schwachheit ihrer Erkenntniß, welche nur aus Schwäche ihres natürlichen Urtheilsvermögens stammt, ernstlicher betrüben könnte. Dort dagegen ist es seine Liebe zu Christo und den Brüdern, welche ihn die Sünde derer hassen läßt, die den Grund des christlichen Lebens zerstören. Er selbst that seinem Leibe Zwang an mit Kasteiung, aber nur um seiner zur Ausrichtung seines christlichen und apostolischen Berufs Herr zu seyn[210]), also auch nur so weit es hiefür nöthig war, und nicht als hätte er leibliche Enthaltung und Kasteiung an sich für Frömmigkeit[211]) oder das natürliche Leben mit seinen Gaben und Gütern an sich für sündlich geachtet[212]). Schmerzlich empfand er den Tod, welchen der Mensch in seinem leiblichen Leben trägt und in der ihn umgebenden Welt wahrnimmt[213]), und begehrte nach der leiblichen Erlösung und Verklärung, auf welche er hoffte[214]). Aber eben diese Hoffnung gab ihm Muth und Freudigkeit für die Pilgerschaft des irdischen Lebens, sie so lange fortzusetzen, als Gott durch ihn Frucht schaffen wolle[215]). Andererseits tröstet ihn das stetige Wachsthum des innern geistlichen Lebens um das zunehmende Verkommen des äußern und leiblichen Lebens[216]). Der

---

[207]) 1 Kor. 2, 13. [208]) Kol. 2, 16. [209]) Röm. 14, 1 ff. [210]) 1 Kor. 9, 27. [211]) vgl. Kol. 2, 18; 1 Tim. 4, 8. [212]) vgl. 1 Tim. 4, 3—4. [213]) Röm. 7, 24; 8, 20. [214]) Röm. 8, 23; Phil. 3, 21; 2 Kor. 5, 2 ff. [215]) Phil. 1, 21 ff.; 2 Kor. 4, 12. [216]) 2 Kor. 4, 16.

Glaube zu Gott, welcher in Gewißheit der Sündenvergebung die Selbstheiligung beschafft, geht bei ihm dem Schmerze über den Tod voran, welcher dieß gegenwärtige Leben in seinem Widerspruche mit der in Christo vorhandenen Seligkeit richtig würdigen lehrt, aber welcher auch eben deshalb, weil er Bethätigung der seligen Freude des Christen ist, eine Hoffnung mit sich führt, kraft deren der Mensch Tüchtigkeit und Freudigkeit besitzt, dieses dem Tode verfallene Leben für den Dienst Gottes zu verwenden.

Daß der Eifer um Heiligung, mit welchem der Apostel seinen Haß gegen die Sünde an Andern bethätigt, seine Liebe zu ihnen zur Voraussetzung hat und eine Erzeigung derselben ist, sieht man an seinem Verhalten gegen die Gemeinden Korinths und Galatiens. Die korinthische hat ihn durch Widerwilligkeit gegen seine apostolische Machtvollkommenheit verletzt, die galatische hat sich an der Wahrheit seiner Predigt und selbständigen Berechtigung seines Berufs irre machen lassen. Er straft sie deshalb, aber nicht wie ein Beleidigter, sondern mit dem Schmerz der Liebe, welche um ihre Entfremdung von Christo trauert. *Τεκνία μου*, ruft er den Galatern zu, *οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*[217]), und den Korinthiern bezeugt er, *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστὲ εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν*[218]). Diese Liebe ist es, welche seinem Eifer bei aller Schärfe solche Zuversicht des Erfolgs gibt. Jenen hebräischen Christen, welche in der dringendsten Gefahr waren, an Christo und seinem Heile selbst irre zu werden, so daß er sie vor Gottes schrecklichem Gerichte warnen muß, welches derer wartet, die den Sohn Gottes mit Füßen treten, schreibt er demungeachtet, *πεπείσμεθα περὶ ὑμῶν τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας*[219]). Und wenn er jenen groben Sünder, welcher in Korinth dem christlichen Namen Schande machte, dem Satan zur Bestrafung übergibt, so thut er dieß mit der Absicht und Hoffnung, *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*[220]). Weil er mit solchem Zorneifer gegen ihn vorgeschritten, meinten die Korinthier seinen Unmuth beschwichtigen zu müssen, gleich als hätte er sich durch diesen Schandfleck seiner Gemeinde persönlich beleidigt gesehen. Er antwortete ihnen, *εἴ τις*

---

[217]) Gal. 4, 19. [218]) 2 Kor. 7, 3. [219]) Hebr. 6, 9. [220]) 1 Kor. 5, 5.

λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν[221]), und war es gerne zufrieden, daß sie den reuigen Sünder sofort wieder in Liebe annahmen. Denn wie er ihn gestraft hat ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, so vergibt er ihm auch ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Sey es Liebe oder Haß, Freude oder Schmerz, in Allem kann er von sich bezeugen ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς[222]). Diese Liebe Christi, welche seinen Gemüthsbewegungen Maß und Richtung gibt, macht ihn fähig, sich auch dann zu freuen, wenn selbstsüchtige Verkündiger der christlichen Wahrheit um so eifriger wirken, je mehr sie durch seine Gefangenschaft Gelegenheit zu haben glauben, seiner Wirksamkeit Eintrag zu thun. Sie meinen ihm damit Verdruß zu bereiten, er aber freut sich, daß nur Christus verkündigt wird[223]). Die Demuth seiner Liebe macht es ihm möglich, sich über den Erfolg dieser ihm zu Leide betriebenen Predigt nicht minder zu freuen, als über das Gedeihen der ihm in zärtlicher Liebe zugethanen Gemeinde von Philippi.

Wenn es gelungen ist, an dem Lebensbilde des Paulus die Züge derselben Gesinnung aufzuzeigen, welche wir nach der Zahl und Folge ihrer wesentlichen Bestimmtheiten beschrieben haben, so wird nun, damit die Beweisführung für die Schriftgemäßheit dieser unserer Beschreibung vollständig sey, nur noch dieß Eine fehlen, daß wir auch in der apostolischen Vermahnung zu christlichem Verhalten die Forderung eben derselben Gesinnung nachweisen. Diesen Nachweis zu liefern, wird eine Vergleichung der in mannigfaltige Einzelvermahnungen ausgehenden apostolischen Briefe weniger dienlich seyn, als eine Vergleichung desjenigen Briefs, der eigens dazu bestimmt ist, das sittliche Wesen des Christenthums auszusagen, und der es in seinen Grundzügen und mit der einfachsten Bezeichnung aussagt, nämlich des ersten der johanneischen Briefe.

Johannes beginnt seinen Brief damit, daß der keine Gemeinschaft mit Gott habe, welcher Sünde thue oder seine Sünde läugne, und daß der Christum nicht erkannt habe, welcher sein Gebot nicht halte, sondern seinen Bruder hasse: das Erstere heißt in Finsterniß wandeln, und das Letztere ist ein Beweis des Wandeln in Finsterniß. Weiter benennt er dann 2, 15—27 das Widerspiel des Christen-

---

[221]) 2 Kor. 2, 5. [222]) 2 Kor. 5, 14. [223]) Phil. 1, 15 ff.

thums, nämlich erstlich die Liebe der Welt, das Widerspiel der Liebe Gottes, und zweitens die Läugnung des Sohns, welche auch Läugnung des Vaters ist. Hierauf sagt er 2, 28—3, 22 von der Hoffnung des Christen, daß nur der sie hat, welcher sich heiligt und seinen Bruder liebt, indem, wer sündigt, nicht Gottes, sondern des Teufels Sohn ist, und, wer seinen Bruder nicht liebt, im Tode ist und nicht im Leben; und sagt 3, 23—4, 21 von dem Geiste Gottes, an welchem wir inne werden, ob Gott in uns ist und wir in ihm, daß er an seinen Wirkungen, am Bekenntnisse des im Fleische erschienenen Christus und an der Bruderliebe zu erkennen ist. Zum Schlusse legt er dar, was der Christ an seinem Glauben habe, nämlich einerseits den Sieg über die Welt und die Fähigkeit, Gottes Willen zu thun, andererseits das ewige Leben, welches Gottes Zeugniß von seinem Sohne ist, und Zuversicht zu Gott, welche von ihm erlangt, was sie bittet. Sich bewahren, so faßt er in den letzten Versen alles zusammen, ist das Thun des Christen, und das ewige Leben ist sein Besitz. Wer sich also das Zeugniß nicht geben kann, daß er sich bewahrt, der soll auch nicht wähnen, daß er das ewige Leben habe; wer es sich aber geben kann, der getröste sich dieses Besitzes.

In dieser Gedankenfolge bewegt sich der Brief, dessen Zweck von dem des johanneischen Evangeliums darin verschieden ist, daß letzteres den Glauben an Jesum stärken und mehren will[224]), während jener das sittliche Verhalten aufzeigt, welches dem Glauben nothwendig und nur dem Gläubigen möglich ist. Da ist denn bald von der Voraussetzung des christlichen Rechtverhaltens die Rede, welche im Erkennen und Bekennen der Sünde und im Glauben an den Sohn Gottes besteht, bald von der Bethätigung des Glaubens an den Sohn Gottes, welche als Rechtthun[225]) und Einhaltung der göttlichen Gebote[226]) oder als Liebe bezeichnet wird. Wo beides zusammengefaßt wird, um überhaupt zu sagen, welches der Wille Gottes an uns ist, da heißt es etwa, *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*[227]). Daß hier der Aoristus *πιστεύσωμεν* neben

---

[224]) vgl. Joh. 20, 31. [225]) 1 Joh. 2, 29; 3, 7. [226]) z. B. 2, 3. [227]) so 3, 23.

dem Präsens ἀγαπῶμεν steht, entspricht dem Verhältnisse, in welchem diese beiden Stücke des göttlichen Gebots zu einander stehen, indem der Glaube als der Durchgang aus der Finsterniß zum Lichte und die Liebe als der Wandel im Lichte, jener als die Voraussetzung, obwohl nicht als die ein für alle Mal abgethane[228]), sondern als die immer wieder nothwendige Voraussetzung dieser gemeint ist. Daß aber als das andere Stück des göttlichen Gebots nicht die Liebe überhaupt oder die Liebe zu Gott, sondern die brüderliche Liebe genannt ist, hat seinen Grund in der Absicht, mit welcher des Gebots gedacht wird. Wer sich für einen Christen achtet, soll sich hieran prüfen, ob er es ist. Gott zu lieben, kann Einer meinen oder vorgeben; aber an der Bruderliebe, wenn sie nämlich Liebe mit der That und nicht blos mit der Zunge ist[229]), wird es sich ausweisen, wie es mit der Liebe und also auch mit der Erkenntniß Gottes steht.

Anders, wo es sich darum handelt, wie es zur brüderlichen Liebe kommt und welches die wahrhaftige Bruderliebe ist. In Bezug auf Ersteres heißt es 4, 19: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν — ohne αὐτόν oder τὸν θεόν —, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Nach dem Zusammenhange, in welchem Johannes dieß sagt, soll es nicht eine Ermahnung zur Liebe seyn, sondern eine Aussage des Grundes, aus welchem unser Lieben stammt[230]). Der Apostel stellt nämlich unser Lieben, welches eine Erwiederung der Liebe Gottes gegen uns ist, jenem unvollkommenen Lieben entgegen, welches nicht ohne Furcht ist, indem dadurch, daß Gott uns zuvor geliebt hat, die Furcht von unserm Lieben ausgeschlossen bleibt. Der nächste Gegenstand solchen Liebens ist dann allerdings derjenige, welcher uns zuerst geliebt hat[231]); aber der Apostel nennt ihn nicht, weil es sich nicht darum handelt, wen, sondern wie wir lieben. Dieß ist es, wofür der Ursprung unsers Liebens ausgesagt wird, welcher also mit sich bringt, daß dasselbe vor allem auf Gott gerichtet ist. In Bezug auf die andere Frage, welches die wahre Bruderliebe ist, lesen wir 5, 2: ἐν τούτῳ γινωσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν

---

[228]) gegen Düsterdieck z. d. St. [229]) s. 2, 18—19. [230]) so schon Calvin; vgl. auch Erdmann primae Joannis ep. arg. nexus et cons. S. 177. [231]) gegen Düsterdieck.

θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. In diesem Satze, welcher eben so gebildet ist, wie 2, 3, mit dem einzigen Unterschiede, daß dort ἐάν, hier ὅταν gebraucht ist, macht Johannes die Liebe Gottes zum Merkmale, an welchem wir inne werden können, ob wir Liebe zu den Kindern Gottes tragen, nachdem er vorher die Bruderliebe als Merkzeichen hingestellt hat, an welchem man inne werde, ob Jemand wirklich oder nur vorgeblich Gott lieb habe. Wie er aber dort die thätige Bruderliebe gemeint hat, so meint er jetzt die thätige Gottesliebe. Denn wenn man auch kein Recht hat, den zweiten Theil des Satzes ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν für den Haupttheil und den ersten nur für einen mitfolgenden Satz zu erklären[232]), so ist doch auch nicht zu übersehen, daß die Liebe Gottes zusammt der Erfüllung seiner Gebote genannt wird, und daß der Apostel hinzufügt αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Wer sich also das Zeugniß geben kann, daß er kraft seines weltüberwindenden Glaubens an Jesum den Sohn Gottes Liebe zu Gott in Ausrichtung des geoffenbarten göttlichen Willens erzeigt, der darf sich auch das Zeugniß geben, daß er die Kinder Gottes lieb hat, und was er dem göttlichen Willen gemäß thut, wird Bethätigung einer Liebe seyn, welche nicht minder Liebe zu den Brüdern, als zu Gott ist.

Nur von der brüderlichen Liebe der Christen unter einander spricht Johannes. Die im Argen liegende Welt, welche nicht lieben kann, wer Gott liebt[233]), sowie desgleichen jene aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschiedenen Widerchristen, welche bei Bekennern Christi keine brüderliche Aufnahme finden sollen[234]), schließt er von der brüderlichen Liebe aus. Hierin eine Unduldsamkeit zu finden, welche sich nur etwa damit entschuldigen lasse, daß die höhere Ansicht, nach welcher der Mensch auch in seinen Verirrungen noch Mensch bleibe, damals noch nicht möglich gewesen[235]), ist eine zwiefache Verkehrtheit, indem es sich ja nicht um solche Erweisungen handelt, welche der Mensch dem Menschen, sondern welche der Christ dem Christen schuldet, und nicht Irrenden das menschliche Verhältniß aufgekündigt,

---

[232]) so de Wette. [233]) 2, 15; vgl. 3, 1; 5, 19. [234]) 2 Joh. 10. [235]) so de Wette z. 2 Joh. 10.

sondern die christliche Gemeinschaft dem zerstörenden Einflusse ihrer inneren Feinde nicht preisgegeben werden soll. Das Wort des Herrn ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε[236]); verträgt sich ganz wohl mit diesem χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε. Es ist kein bloßes Grüßen, was Jesus dort gebietet und Johannes hier verbietet[237]). Daß man auch die Fremden und Feinde willkommen heiße mit Wort und That, ist dort geboten, im Gegensatze zu der selbstsüchtigen Gesinnung, welche ihre Liebeserweisungen auf den Kreis der natürlichen Zuneigung einschränkt; und daß man die inneren Feinde der christlichen Gemeinschaft wie christliche Brüder aufnehme, ist im andern Falle verboten, im Gegensatze zu der Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit, welche die Pflicht gegen die Gemeinde falschen Rücksichten unterordnet. Mit dem Anspruche, für christliche Brüder zu gelten, kommen diejenigen, welche Johannes ausschließt, und diesen Anspruch anzuerkennen verbietet er.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Ausspruche des Apostels, durch welchen er solche Sünde, die zum Tode führt, von der Fürbitte ausschließt, welche er für sündigende Brüder thun heißt[238a]). Zum Tode, unter welchem natürlich der Tod des Sündigenden und nicht der Tod der äußern moralischen Ordnung verstanden seyn will[238b]), führt solche Sünde, die keine Möglichkeit desjenigen Lebens läßt, welches mit dem Besitze des Sohnes Gottes gegeben ist. Da nun der Apostel von der Fürbitte für solche handelt, welche der christlichen Gemeinschaft angehören, so muß er unter der ἁμαρτία πρὸς θάνατον ein Sündigen verstehen, welches den Sohn Gottes in einer Weise aufgibt, daß keine Möglichkeit bleibt, ihn wieder zu gewinnen. Dieß kann aber nicht die Sünde der Lieblosigkeit und des Unglaubens[239]), sondern nur die des gänzlichen Abfalls von Christo seyn[240]). Denn liebloses und ungläubiges Wesen hat Abstufungen, bei denen nicht zu wissen ist, ob es in diesem und jenem ein höchstes Maß erreicht hat, welches zur Umkehr unfähig macht. Diejenige Sünde aber, von welcher Johannes sagt, daß die Fürbitte bei ihr

---

[236]) Matth. 5, 57. [237]) gegen Meyer z. Matth. 5, 47. [238a]) 1 Joh. 5, 16. [238b]) gegen Hirscher d. christl. Moral II. S. 402. [239]) so Lücke z. d. St. [240]) vgl. Müller d. Lehre v. d. Sünde II. S. 586.

nicht mehr am Orte sey, muß unverkennbar seyn, sie muß sich selbst als die Verneinung Christi darstellen. Dieß ist der Fall bei der Sünde jener ἀντίχριστοι, welche den Sohn Gottes läugnen, nachdem sie seine Gemeinschaft verlassen haben[241]). Um ihrer Sünde Vergebung kann nicht gebetet werden, weil sie den Weg, auf welchem sie Vergebung der Sünde erlangt hatten, jetzt verläugnen, ein anderer aber nicht zu finden ist. Denn nicht sowohl die Größe der Sünde, welche sie begangen haben, als vielmehr die Natur der Sünde, in welcher sie stehen, macht Buße wie Vergebung für sie unmöglich. Oder, um mit dem Verfasser des Briefs an die Hebräer zu reden[242]), weil sie den Sohn Gottes kreuzigen und während sie dieß thun, nicht weil sie es gethan haben, ist es unmöglich, sie zur Buße wiederherzubringen[243]); und weil sie mit bewußter Entschlossenheit der erkannten Wahrheit den Rücken kehren und den entgegengesetzten Weg verfolgen, deswegen und nicht zur Strafe dafür, daß sie sich von ihr abgewendet haben, gibt es für sie kein Sündopfer, nämlich kein anderes, als das sie verwerfen, sondern wartet ihrer nur das Gericht[244]). Der Verfasser des Briefs an die Hebräer nennt solches Sündigen ἑκουσίως ἁμαρτάνειν, im Gegensatze zu der Sündigkeit, in welcher sich der Mensch vorfindet und aus welcher der Christ erlöst ist. Nicht eine ganz freie Wahl braucht der Apostel damit bezeichnen zu wollen — kennt er ja doch die finstern Geistmächte, wider welche wir zu streiten haben — wohl aber meint er eine Selbstbestimmung wider das erkannte und erlebte Heil, welche darin besteht, daß einer, der durch die Lebensmacht Christi frei geworden war, Gotte zu leben, nunmehr, anstatt in dieser Freiheit zu bleiben und sie zu bethätigen, von dem Argen sich bestimmen läßt, den in ihm wirksamen Grund eines neuen Lebens zu verneinen und von sich auszuschließen.

Dieß ist dieselbe Sünde, welche Jesus Lästerung des heiligen Geistes nennt, zwar nicht wie er nach Matthäus und Marcus[245]) in einer an die Pharisäer gerichteten Rede, wohl aber, wie er nach Lucas[246]) im Zusammenhange einer Vermahnung seiner Freunde und unmittelbar hinter einer Warnung, ihn nicht aus Furcht vor den

---

[241]) 1 Joh. 2, 18 ff. [242]) Hebr. 6, 6. [243]) vgl. Harleß christl. Ethik S. 130. [244]) Hebr. 10, 26. [245]) Matth. 12, 31; Marc. 3, 29. [246]) Luc. 12, 10.

Menschen zu verläugnen, von solcher Lästerung gesagt hat. Wer sich ihrer schuldig macht, sagt er hier, der hat Schlimmeres gethan, als wenn er den Menschensohn gelästert hätte. Wer nämlich nur erst die irdisch menschliche Erscheinung des Göttlichen vor sich hat, der kann dasselbe verkennen und in Folge dieser Verkennung lästern, ohne darum die Möglichkeit zu verlieren, daß er noch zur Erkenntniß und damit zur Buße und zur Vergebung seiner Lästerung gelange. Wer dagegen den heiligen Geist empfangen hat, welchen Jesus den Seinen geben wollte, der hat das Göttliche, welches in Jesu nur erst zu seiner vollkommenen irdisch menschlichen Erscheinung gekommen war, in seiner göttlichen Wesenheit an sich erfahren und zu eigen bekommen. Den heiligen Geist lästern und Jesum verläugnen ist demnach in diesem Falle eins und dasselbe[247]), und was von dem Erstern gesagt ist, daß es nicht vergeben werden wird, das gilt auch von dem Andern; weshalb Jesus seine Freunde auch warnt, nicht vor Menschen sich zu fürchten, sondern vor dem, welcher Macht hat, in das ewige Feuer zu werfen. Man hat also nicht nöthig, den Ausspruch über die Lästerung des heiligen Geistes aus dem Zusammenhange, in welchem er bei Lucas steht, zu verweisen[248]), oder ihn demselben unangemessen für eine Vorhersagung dessen zu nehmen, was den beharrlichen Feinden der Jünger widerfahren wird[249]). Andererseits bleibt Marcus in seinem Rechte, welcher ausdrücklich bemerkt, daß der Ausspruch, wie er in jener Rede wider die Pharisäer vorkommt, durch deren Äußerung, er habe einen unreinen Geist, veranlaßt worden sey. Denn es ist etwas anderes, wenn er seine Freunde, und etwas anderes, wenn er seine Feinde vor Lästerung des heiligen Geistes warnt. Bei jenen handelt es sich um den heiligen Geist, welchen sie empfangen haben, bei diesen dagegen um den, dessen Offenbarung ihnen in Christo oder nachmals in seiner Gemeinde gegenübertritt. So lange die Lästerungen Christi Äußerungen eines Unglaubens sind, welcher an dem vermeintlichen Widerspruche zwischen seiner Erscheinung und seinem Selbstzeugnisse Anstoß nimmt, sind sie keine Lästerungen des heiligen Geistes. Sie werden dieß, wenn, wie

---

[247]) vgl. Hebr. 10, 29. [248]) so Kühnöl u. de Wette. [249]) so z. B. Meyer z. d. St., Stier a. a. O. III. S. 140.

im vorliegenden Falle, der Unglaube sich dadurch unüberwindlich macht, daß er den sittlichen Eindruck des Göttlichen, dem er sich nicht entziehen kann, mit bewußter Entschlossenheit in die Lüge seines Widerspiels verkehrt. Das Gemeinsame dieser und jener andern Lästerung des heiligen Geistes ist dieß, daß es beide Male das Göttliche, wie es als solches erfahren worden, also eben der Geist Gottes ist, welchem der Mensch seine Verneinung entgegensetzt, so daß er, mag er sich nun des Glaubens entledigen oder erwehren, zu diesem Zwecke mit bewußtem Widerspruche gegen das innerlich vernommene Zeugniß Gottes sich selbst zum Lügner macht.

Die einzelne Sünde ist es nun freilich nicht, welche als Lästerung des heiligen Geistes schlechthin dem Gerichte überliefert, wohl aber ist es die in dem einzelnen Worte, der einzelnen That sich erzeigende Gesinnung[250]). Wer dazu gekommen ist, sey es im Widerspruche gegen die Wahrheit, sey es in der Verläugnung derselben, daß er sein Gewissen gegen die entschlossene Lüge vertauscht hat, für den gibt es keine Möglichkeit der Buße mehr und also auch keine Möglichkeit der Vergebung. Wenn man sagt, aus jenem οὐκ ἀφεθήσεται folge nicht, daß, wer solches einmal gethan, auch darin beharren müsse[251]), so ist zu entgegnen, daß dasselbe, so verstanden, alle Bedeutung seiner Gegensätzlichkeit gegen das vorhergegangene ἀφεθήσεται verliert. Denn auch die Lästerung des Menschensohns wird doch nur dann vergeben, wenn der Lästerer Buße thut. Was wäre es dann sonderliches um die zeitliche und ewige Behaltung der Lästerung des heiligen Geistes? Wie es dieser Sünde eigenthümlich ist, eben darin zu bestehen, daß sie sich selbst unüberwindlich macht, so ist es ihr auch eigenthümlich, daß sie alle Möglichkeit der Vergebung ausschließt. Ist sie aber so beschaffen, wie könnte dann, um auf die johanneische Stelle zurückzukommen, von der wir ausgegangen sind, ein Christ für den Vergebung erbitten, welchen er in dieser zum Tode führenden Weise sündigen sieht? Um Erlösung aus offen bekanntem Unglauben, wenn dieser gemeint wäre[252]), könnte er freilich fürbitten. Aber zu einer Fürbitte um Vergebung jener

[250]) vgl. Stier a. a. O. II. S. 35. [251]) Harleß a. a. O. S. 131. [252]) Harleß a. a. O. S. 236.

läſterlichen Verläugnung Chriſti kann er nicht blos keine Freudigkeit, erhört zu werden, ſondern auch keine Berechtigung noch Aufforderung haben[253]).

Gegenüber den Verläugnern Chriſti iſt die brüderliche Liebe nicht mehr, gegenüber der im Argen liegenden Welt iſt ſie noch nicht möglich. Da ſich nun Johannes nur darauf beſchränkt, die Chriſten zur Liebe unter einander zu vermahnen, ſo könnte es ſcheinen, als wüßte er von keiner Liebespflicht gegen diejenigen, welche noch in der Welt und außer der Gemeinde ſind. Aber dieſer Liebespflicht zu gedenken, liegt nur außer der Aufgabe, welche er ſich geſtellt hat. Denn er hat es nicht darauf abgeſehen, das geſammte Verhalten des Chriſten zu zeichnen, ſondern er will nur lehren, woran ein jeder erkennen mag, ob er in der Gemeinſchaft der Chriſten unter ſich und mit Gott ſtehe[254]). Hiefür kommt die Welt nur in Betracht, ſofern ſie Gegenſtand einer Liebe ſeyn könnte, welche ſich mit der Liebe Gottes nicht vertrüge, indem ſich diejenige Liebe, welche ſich ihr aus Liebe Gottes zuwendet, vor allem als chriſtliche Bruderliebe zu erkennen gibt. Wenn Johannes unſere Liebe zu den Kindern Gottes darnach mißt, ob wir Gott lieben und ſeine Gebote thun, ſo kommt ja unſere Erfüllung des göttlichen Willens, ſo weit ſie Verkündigung deſſen iſt, an den wir glauben, auch denen zu Gute, welche dadurch aus der Welt in die Gemeinde geſammelt werden. Dieſe werdenden Gotteskinder[255]) ſind alſo eben ſo wohl Gegenſtand der chriſtlichen Liebe, als die gewordenen. Dagegen wie Johannes die Welt meint, wenn er ſie der Chriſtenheit entgegenſetzt, muß er die Liebe zu ihr um ſo mehr für unchriſtlich erklären, als es ſich da nicht um eine Bethätigung der Gottesliebe an ihr handelt, ſondern um eine Weltliebe, welche ſich mit der Gottesliebe in das Herz des Chriſten theilen möchte.

Wir ſehen, wie ſehr dem Apoſtel die Liebe zu Gott und Chriſto Vorausſetzung aller andern Liebe, und letztere der erſtern Bethätigung iſt. Wir ſehen zweitens, wie nothwendig ſich ihm mit der Liebe zu Gott Haß gegen die Sünde und alſo auch gegen die Welt, ſo fern

---

[253]) vgl. Schmid bibl. Theol. des N. T. II. S. 394. [254]) 1 Joh. 1, 6—7.
[255]) vgl. Joh. 11, 52.

sie im Argen liegt, verbindet. Vor allem aber findet der Christ die Sünde in sich selbst und will sie als die seine nicht[256]). Der Haß gegen die Sünde, aber auch der Glaube an ihre Vergebung, welche die Voraussetzungen für die christliche Liebe zu Gott gewesen sind, werden nun zu einer Bethätigung derselben, ohne welche keine christliche Hoffnung denkbar ist. *Πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ*, schreibt Johannes, nachdem er davon gesagt hat, daß wir Gott gleich seyn werden, *ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν*[257]). Er will damit nicht sagen, daß uns diese Hoffnung die Kraft gebe, uns zu heiligen[258]), sondern daß die Selbstheiligung nothwendig mit ihr verbunden ist[259]), so daß Niemand sie haben kann, der es an der Heiligung seiner selbst fehlen läßt. Denn die Gedankenreihe, welcher jener Satz angehört, hat beim Beginne des dritten Haupttheils des Briefs mit der Vermahnung angehoben, in Gott zu bleiben, damit wir bei seiner Offenbarung nicht zu Schanden werden, und setzt sich mit der Darlegung fort, wie unverträglich es sey, zu sündigen und in Gott zu bleiben. Wer sich dessen getröstet, Gott zu schauen und ihm gleich zu werden, und sich nicht heiligt, der betrügt sich selbst. Hinwieder geht jener Hoffnung die Freude an dem gegenwärtigen Heilsbesitz voraus und bethätigt sich in ihr, wie der Apostel damit sagt, daß er zuvor schreibt, *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν*, und dann erst fortfährt, *καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα*. Der Widerstreit zwischen dem, was wir als Kinder Gottes und was wir als Angehörige dieser gegenwärtigen Welt sind, bringt einen Widerstreit von Freude und Leid mit sich, welcher sich ausgleicht in der Hoffnung. Denn die Hoffnung des Christen besteht nicht blos in einer *παῤῥησία*, welche er am Tage des Gerichts und der Offenbarung Gottes haben wird[260]), sondern ist auch schon jetzt eine *παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν*, vermöge deren wir gewiß sind, von Gott zu erlangen, um was wir ihn bitten[261]). Die letztere macht der Apostel an der einen Stelle von der Voraussetzung abhängig, daß uns unser Herz nicht verdamme, läßt ihr also den auf Gewißheit der Sündenvergebung beruhenden Eifer der Selbstheiligung

---

256) 1 Joh. 1, 8. 257) 3, 3. 258) so z. B. Düsterdieck. 259) so z. B. de Wette. 260) 1 Joh. 2, 28; 4, 17. 261) 3, 21; 5, 14.

vorausgehe; und an der andern Stelle reiht er sie der Gewißheit an, daß wir, die wir an den Namen des Sohnes Gottes glauben, das ewige Leben besitzen, wornach es die Freude dieses Besitzes ist, welche sich in der Freudigkeit unsers Gebets erzeigt. Wie er nämlich zu Anfang seines Briefs geschrieben hat, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε[262]), so schreibt er am Ende desselben, ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον[263]). Nicht sündigen ist ihm Liebe zu Gott, des ewigen Lebens sich bewußt seyn ist ihm Freude an Gott: die erstere geht der letztern voraus, aber sie bleibt auch nicht ohne die letztere, und beide sind Bethätigungen unsers von Gott geschenkten Standes der Gotteskindschaft.

Das Gebet.

Haben wir den auf das christliche Verhalten bezüglichen Inhalt des johanneischen Briefs vollständig und richtig erhoben, so werden wir mit unserer Berufung auf denselben den Beweis, daß unsere Beschreibung der christlichen Gesinnung der Schrift entspricht, für abgeschlossen achten dürfen, und von der nächsten Bethätigung der Gotteskindschaft, welche eben die christliche Gesinnung ist, zur nächsten Bethätigung dieser Gesinnung übergehen können. Als solche haben wir das christliche Gebet bezeichnet, und alles, was wir von ihm ausgesagt haben, daß es Gebet zu Gott nicht ist, ohne auch zu Christo, daß es im Geiste des Vaters und des Sohnes geschieht, daß der Betende für sich nicht betet, ohne auch für die Welt, der er angehört, daß es Voraussetzung für alle weitere Bethätigung der christlichen Gesinnung ist, es liegt alles in dem Einen enthalten, daß wir es als die Bethätigung der christlichen Gesinnung im unmittelbaren Verhältnisse zu Gott bezeichnen. Gelingt es uns zu beweisen, daß diese Bezeichnung und somit die Voranstellung des Gebets als der vordersten Bethätigung der christlichen Gesinnung schriftgemäß ist, so können diejenigen die Schrift nicht für sich haben, welche es nur als subjektives Mittel der christlichen Tugend ansehen[264]).

In jener ersten Bethätigung der durch Jehova's Offenbarung in dem sündigen Menschen gewirkten Gesinnung liegt ungeschieden beisammen, was ihn sein Glaube im unmittelbaren und was er ihn im mittelbaren Verhältnisse zu Jehova, was er ihn gegen Gott selbst und was

[262]) 2, 1. [263]) 5, 13. [264]) so z. B. Harleß christl. Ethik S. 145.

er ihn gegen das Weib erzeigen hieß. Denn jene Namengebung ist ebensowohl eine Antwort des Mannes auf Gottes Offenbarung, als eine Beweisung der Liebe gegen das Weib. Aber wie kommt es, daß auch nachher nichts davon geschrieben steht, daß die Menschen angefangen haben zu beten? Denn wenn nach der Geburt des Enos erzählt wird אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה[265]), so ist nicht der Anfang einer Gottesverehrung der Einzelnen, sondern die Herstellung eines Gemeingottesdienstes zu verstehen[266]). Doch wir könnten auch fragen, warum nichts von dem ersten Opfer berichtet werde, indem ja Kain und Abel das Opfern nicht angefangen haben, sondern ihres Opferns nur um deß willen gedacht wird, weil hier zuerst der Gegensatz der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit unter den sündig gewordenen Menschen hervortrat. Beten und Opfern, beides hat keinen Anfang der Art genommen, daß die Schrift Ursache hätte, davon zu sagen. Es war die natürliche und selbstverständliche Bethätigung des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott stand, den er ferne und doch nahe, zürnend und doch gnädig wußte. Indem wir aber hören, daß er opferte, wissen wir auch, daß er betete: denn das Opfer ist seines Gebets Verkörperung. Daher gestaltet sich das Opfer so mannigfaltig, als sein Gedächtniß Gottes. Sein Gebet ist das Wort, sein Opfer die Handlung dieses Gedächtnisses; und wo das Opfer etwas anderes seyn will, als dieß, da verwirft es Gott.

Wie das Beten ohne eine besondere Veranlassung oder Anordnung, sondern als das für die rechte Gesinnung von selbst nothwendige Reden des Menschen vor Gott seinen Anfang genommen hat, so bleibt es auch, was es von Anfang gewesen, und ist in allen Zeiten der alttestamentlichen Geschichte das selbe und gleiche. Als Jakob von jenem Traume erwachte, welcher ihn vergewissert hatte, daß ihm die Verheißung Abraham's zugedacht sey, sprach er bei sich selbst, wenn Gott ihn auf seiner Wanderung behüten, ihm Nahrung und Kleidung geben und ihn glücklich wiederheimbringen werde, so solle Jehova sein Gott seyn. So sprach er bei sich selbst, aber vor

---

[265]) Gen. 4, 26. [266]) s. erste Hälfte S. 564, u. vgl. Delitzsch d. Gen. I. S. 213.

Gott, und dieß macht seine Rede zum Gebete, so daß sie in die Anrede an Gott ausgeht „und was du mir geben wirst, davon will ich dir den Zehnten geben“ [267]). Als derselbe Erzvater Angesichts seines Todes weissagend von seinen Söhnen Abschied nahm, rief er inmitten seiner an sie gerichteten Weissagung zu Gott לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָה, und sprach damit seines Herzens Gedanken vor ihm aus, daß er von ihm das Heil erhoffe, welches dem Saamen Abraham's zugedacht sey, und nicht von seiner Nachkommen Kraft und Vermögen [268]). Und wiederum als er sich von Joseph hatte beschwören lassen, daß er ihn im Grabe seiner Väter begraben wolle, kehrte er sich um auf seinem Lager, das Angesicht zu Häupten desselben wendend, ohne Worte zu seinem Gotte betend, welcher ihm an dieses Ziel seiner irdischen Wallfahrt geholfen [269]). Es ist dasselbe, was der Verfasser des Briefs an die Hebräer meint, wenn er mit den Worten der griechischen Übersetzung schreibt *καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* [270]): auf den Stab, an welchem er durchs Leben gegangen, beugte er sich nieder, nachdem er von Menschen nichts mehr zu bitten hatte, dem sich befehlend, welcher über den Tod hinaus sein Gott ist.

So mannigfaltig das Herz des Menschen bewegt seyn mag, so mannigfaltig ist sein Beten. Der 19. Psalm, den man unnöthiger Weise hat in Stücke reißen wollen, beginnt mit einer Betrachtung der Predigt von Gottes Herrlichkeit, mit welcher uns der Himmel und sein Gestirn unaufhörlich umgibt, fährt fort mit einer Lobpreisung der im Gesetze gegebenen Offenbarung des Willens Gottes, geht aus in des Sängers Danksagung für seine Erleuchtung durch diese Offenbarung, in das Bekenntniß mannigfaltiger Sünde und in die Bitte um deren Vergebung und um Bewahrung vor Sünde, und schließt endlich mit den Worten: יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי־פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְהוָה צוּרִי וְגֹאֲלִי. Der Sänger stellt das Wort, welches er selbst an Gott richtet, mit dem Worte der Schöpfung und dem Worte des Gesetzes zusammen [271]), denen dieß schwache Menschenwort zur Seite

[267]) Gen. 28, 20—22. [268]) vgl. Delitzsch z. Gen. 49, 18. [269]) Gen. 47, 31. [270]) Hebr. 11, 21. [271]) vgl. Keil in Hävernick's Handb. d. hist. krit. Einleitg in d. A. T. III. S. 171.

treten darf[272]), und nennt seinen ganzen Psalm, in welchem er dieß gethan, Rede seines Herzens vor Gott. Denn indem derselbe in Rede zu Gott ausgeht, ist er ganz, auch wo er Betrachtung ist, zum Gebete geworden; oder, richtiger gesagt, es tritt darin nur zu Tage, daß er von Anfang an Rede vor Gott gewesen. Lauter Leid und Angst bis zum Verzagen war Heman, als er den 88. Psalm sprach. Aber er schüttete sein Herz vor Gott aus, vor dem Gotte seines Heils, wie ihn die ersten Worte des Psalms nennen, und drum ist sein Schmerzensruf, ob er gleich nur dieß und nichts weiter ist, als die Rede eines Geängsteten vor Gott, werth erfunden worden, ein Bestandtheil des Psalmbuchs zu seyn. Als Elia meinte, unter seinem ganzen Volke sey keiner mehr, der die Kniee nicht gebeugt vor Baal, da rief er aus רַב עַתָּה יְהוָה קַח נַפְשִׁי[273]), und Gott erwiederte diesen Aufschrei seines verzagenden Propheten mit der beseligendsten Gnadenoffenbarung. Und was Jeremia unter dem Spotte und der Verfolgung seiner Volksgenossen in seinem Gemüthe litt, das hat er nicht blos in den schmerzvollsten Klagerufen, ja bis zur Verwünschung des Tags seiner Geburt, Gotte vorgetragen, sondern wir lesen es auch mitten zwischen seinen Weissagungen eingereiht, und also diesen gleich und für Erzeugnisse desselben Gottesgeistes geachtet[274]). So natürlich und nothwendig ist es dem Gläubigen, was sein Herz bewegt, Gotte vorzutragen, daß sich die Propheten, wo sie im Namen Gottes zu ihrem Volke reden, inmitten ihres Weissagens betend zu Gott wenden, sey es mit Lobpreisung und Dank, sey es mit dem Bekenntnisse der Sünde ihres Volks und der Bitte um deren Vergebung[275]).

Allerdings finden wir auch eine Sitte des Gebets, indem es Brauch war, Morgens, Mittags und Abends zu beten[276]). Aber wenn David sagt, עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמָה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי, so meint er ja kein Beten, welches nur Beobachtung eines Brauchs oder Erfüllung einer gesetzlichen Pflicht oder Anwendung eines Mittels der Frömmigkeit gewesen wäre, sondern er bezeichnet die Unab-

---

[272]) vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1847. S. 967 ff. [273]) 1 Kön. 19, 4. [274]) s. z. B. Jer. 15, 15 ff.; 20, 7 ff. [275]) s. z. B. Jes. 25, 1 ff.; 51, 9 ff.; Mich. 7, 14 ff. [276]) Dan. 6, 11; Ps. 55, 18.

läſſigkeit, mit welcher er Gotte vortrug, was ihn bewegte, nach den drei Hauptzeiten des Tags[277]). Und welcher Art Daniel's regelmäßiges Beten geweſen, ſehen wir aus jenem Gebete, in welchem er am Abende[278]), nachdem er Jeremia's Weiſſagung von den ſiebenzig Jahren bei ſich erwogen hatte, ſein Herz vor Gott ausſchüttete. Es hatte mit der Einhaltung beſtimmter Gebetsſtunden eine ähnliche Bewandniß, wie mit der leiblichen Enthaltung des Beters. War leibliche Enthaltung überhaupt die natürliche Folge der Ergriffenheit eines von Leid der Sünde oder des Unglücks[279]), oder von dem Gedanken einer ſchweren Lebensaufgabe[280]) ſonderlich in Anſpruch genommenen Gemüths, ſo verband ſie ſich auch eben ſo natürlich mit dem durch ſolchen Gemüthszuſtand eigenthümlich beſtimmten Gebetsleben[281]). Bei ſolchem Anlaſſe ſich dieſelbe gelöbnißweiſe auferlegen[282]), oder bei regelmäßiger Wiederkehr des Anlaſſes ſie eben ſo regelmäßig wiederholen[283]), war nicht an ſich eine Geſetzlichkeit; und auch ohne beſondern Anlaß konnte man gewiſſe regelmäßig wiederkehrende Zeiten einer leiblichen Enthaltung widmen, ohne damit geſetzlichem Weſen zu verfallen, wenn es auf Bereitung für einen entſprechenden Gebetsumgang mit Gott abgeſehen war. Aber freilich, je mehr dergleichen herrſchende Sitte und regelmäßiger Brauch ward, deſto näher lag es, daß es zu einer bloßen Sitte herabgewürdigt oder zu geſetzlichem oder gar verdienſtlichem Thun verkehrt wurde. Solche Entartung der leiblichen Enthaltung ging dann Hand in Hand mit der Entartung des Gebets.

In der neuteſtamentlichen Schrift lernen wir, was es um das Beten ſey, vor allem an dem Gebetsleben des Herrn. Er geht aus der Menſchen Umgebung hinweg und hinauf zur einſamen Höhe, um die ſtille Nacht betend zu durchwachen, ehe er die Zwölf aus der Schaar ſeiner Jünger beſondert, an welchen er den ſichern Grund für den Bau ſeiner Gemeinde haben, und aus deren Mitte ihm der Verräther erſtehen ſollte[284]). Und an dem Abende ſeines Abſchieds

---

[277]) vgl. Hengſtenberg z. d. St. [278]) Dan. 9, 21. [279]) vgl. z. B. 2 Sam. 12, 16. [280]) vgl. z. B. Matth. 4, 2. [281]) vgl. z. B. Pſ. 69, 11; Neh. 1, 4; Dan. 10, 1 ff. [282]) Num. 30, 14; vgl. Akt. 18, 18. [283]) Sach. 7, 5. [284]) Luc. 6, 12.

von den Zwölfen, nachdem der Verräther aus ihrer Mitte auf den Weg seines Verbrechens entwichen ist, beschließt er seine Verheißungen und Ermahnungen an sie mit einem Gebete für sich und für sie und für die, welche durch ihr Wort zum Glauben an ihn kommen werden. Was in diesem großen Augenblicke seine Seele erfüllte und bewegte, trägt er seinem Vater vor; in lauten Worten trägt er es ihm vor, auf daß seine Freude, mit welcher er zum Vater geht, ihre Freude werde[285]). Als er am Grabe des Lazarus stand, ihn ans Licht des Tages und des Lebens zurückzurufen, hob er seine Augen auf gen Himmel und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast; wohl wußte ich, daß du mich allezeit erhörst, aber um der Menge willen, die umher steht, sagte ichs, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast[286]). Er hatte also bei sich selbst zum Vater gerufen, daß er ihn erhöre; aber seinen Dank für die Erhörung sprach er um derer willen, die es wissen sollten, daß sein Wunder seines Vaters Werk sey, mit sichtbarer Geberde und vernehmbaren Worten. Eben so geschah es um der Jünger und des Volks willen, daß er nach der Rückkehr jener Siebenzig in eine laute Lobpreisung seines Vaters ausbrach, welcher seine Erkenntniß den Unmündigen geoffenbart, aber den Selbstweisen verschlossen hat, wie denn diese seine Rede zu Gott unmittelbar in eine an das Volk und die Jünger gerichtete Rede überging[287]). Und an dem letzten Tage seines öffentlichen Lehrens, als seine Seele von dem Gedanken an sein beginnendes Leiden bewegt war und er diese Bewegung seines Gemüths den Jüngern und dem Volke nicht verbarg, sagte er nicht blos davon, was er in dieser Stunde von seinem Vater erbitte, sondern rief laut: Vater, verherrliche deinen Namen[288]). So konnte dann auch für die Jünger und für alles Volk der Ruf vom Himmel ertönen: ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen. Aber auch die eigene Bewegung des Gemüths ließ ihn laut oder mit Geberde zu seinem Vater reden. Nur ein Blick zum Himmel und ein Seufzen war es, worin sich seines Herzens Bewegung kundgab, als er jenem Tauben und Sprachlosen in der Dekapolis sein Ἐφφαθά

---

[285]) Joh. 17, 13. [286]) Joh. 11, 41—42. [287]) Matth. 11, 25 ff.; Luc. 10, 21 ff. [288]) Joh. 12, 27—28.

zurief[289]). Er durchzog damals nicht mehr Galiläa, das Reich Gottes zu predigen und diese seine Predigt mit wunderbaren Heilungen zu begleiten, sondern begab sich nur immer an die Gränzen des Landes[290]), in möglichster Einsamkeit seinen Jüngern zu leben. Daher nahm er jenen Armen beiseite, um ungesehen ihm zu helfen, und verbot denen, welche ihn gebracht hatten, zu erzählen, was sich zugetragen: lediglich aus Erbarmen mit seiner Hülflosigkeit half er ihm. Aber er sah in ihm auch ein Bild seines zum Hören des Glaubens und zum Sprechen des Bekennens unfähigen Volks, und dieß war es, was sein Gemüth mit der schmerzlichen Empfindung erregte, die sich in seinem Aufblicke gen Himmel und seinem Aufseufzen, in diesem stumm beredten Gebete, äußerte. In Gethsemane aber hat er sich auf sein Angesicht niedergeworfen und unter Thränen, mit starkem Geschrei die Angst seines Herzens in das Gebet ergossen „Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber", ob er gleich wußte, daß es nicht möglich sey, weil er ja dazu in die Welt gekommen, zur Erlösung Vieler sein Leben in den Tod zu geben[291]). Es war dieß eine Äußerung seiner Schwachheit, aber der sündlosen Schwachheit des Heiligen, ein Schreien des Betenden, ein Weinen des Flehenden, und darum ein Opfer, welches Gott annahm und mit der Erhörung erwiederte, daß er die Angst seines Herzens stillete[292]).

So hat Jesus gebetet. Sein Beten war seine Selbstbethätigung gegen Gott seinen Vater im unmittelbaren Verhältnisse zu ihm, und somit Voraussetzung für all sein Thun an der Welt, daher auch so mannigfaltig von Erscheinung und Inhalt, als diese zwiefache Beziehung desselben es mit sich brachte. Und eben so hat er auch die Seinen beten gelehrt. Wir nehmen vor allem in Betracht, was er in seiner Bergrede vom Beten gesagt hat. Nachdem er dort laut Matth. 5, 20—47 dargelegt hatte, welch eine ganz andere Erfüllung des in der Schrift enthaltenen fordernden Willens Gottes er von den Seinen heische, als mit der sich die pharisäische Schriftgelehrsamkeit begnügte, wie viel mehr zu einem nicht blos buchstabengesetzlich, son-

---

[289]) Marc. 7, 34. [290]) vgl. Krafft Chronologie u. Harmonie der vier Evv. S. 103. [291]) Matth. 26, 39. [292]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 283 f.

dern im Sinne des Gesetzgebers rechtschaffenen Verhalten gehöre, nämlich eine Vollkommenheit, welche der Vollkommenheit Gottes entspreche und gleiche; ging er nach Matth. 6, 1 zu dem andern Gegensatze gegen die pharisäische Gerechtigkeit über, daß er auch eine andere Art und Weise lehrte, wie man das an sich unzweifelhaft Rechte thun solle, nämlich nicht zum Scheine und um irgend eines außer der Sache gelegenen Zwecks willen, sondern in der Wahrheit und lediglich um es zu thun[293]). Am Wohlthun gegen den Nächsten, am Beten zu Gott, an der Selbstkasteiung zeigt er diesen Gegensatz auf. Was er aber von diesen dreien Stücken an sich gottgefälligen Thuns sagt, will nun eben so wenig in buchstäblicher Einzelheit und Äußerlichkeit aufgefaßt seyn, als was er im vorhergehenden Theile seiner Rede zur Verständigung über den rechten Sinn der Forderung Gottes gesagt hat. Hier wie dort dient alles Einzelne nur zur veranschaulichenden, gleichnißartigen Ausführung, dort des auf das Innerliche zielenden Sinnes der göttlichen Forderung, hier der aus dem Innern kommenden Weise gottgefälligen Thuns.

Καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι wiederholt der Herr bei jedem der drei Stücke, lehrt also, wie es mit dem Wohlthun, dem Beten, dem Kasteien gehalten werden müsse, wenn es uns bei Gott etwas eintragen soll, nicht aber daß wir es um deß willen üben sollen, damit es uns etwas eintrage. Daß dieses *ἀποδώσει* nicht wörtlich zu nehmen sey[294]), ist eine ungeschickte Bemerkung: es ist vielmehr zu sagen, daß nicht einmal beim Gebete das Vergelten im Sinne des Erhörens[295]), sondern recht eigentlich von der Erwiederung verstanden seyn will, welche alles Rechtverhalten von Gott zu erwarten hat[296]). Denn nicht als Erfüllung einer Pflicht gegen den Nächsten kommt hier das Almosengeben in Betracht, oder das Gebet als Sache eines Herzensdrangs, noch das Fasten als eine Sache der Zweckmäßigkeit; sondern wie man diese drei Stücke des Rechtverhaltens, des *ποιεῖν δικαιοσύνην*, üben müsse, damit es Gott für rechtgethan achte, dieß ist es, was der Herr lehrt, und unter diesen Gesichtspunkt kommt also auch das zu stehen, was er vom Beten

---

[293]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu I. S. 66. [294]) so de Wette z. d. St. [295]) so Stier a. a. O. S. 168. [296]) vgl. z. B. Röm. 2, 10; 2 Kor. 5, 10.

sagt. Wer sein Beten darnach einrichtet, daß die Leute sehen, wie fromm er ist, der hat seinen Lohn hiemit schon weg, indem er sich ja auf diese Weise selbst verschafft, um was es ihm zu thun ist. Nur wem es um das Beten selbst zu thun ist und um nichts anderes, dessen Beten ist in Gottes Augen ein der Erwiederung werthes Thun der Frömmigkeit oder, was dasselbe ist, Erzeigung einer vor ihm geltenden Frömmigkeit. Wem es aber nur um das Beten selbst zu thun ist, dessen Art und Weise zu beten bestimmt sich auch hiernach. Da er nichts anderes will, als zu Gott reden, so ist er so weit entfernt, sich damit vor den Leuten sehen zu lassen, daß er vielmehr so viel nur immer möglich mit seinem Gotte allein seyn will: eine Sinnesweise, welche dann auch zu rechtschaffenem Beten vor Zeugen befähigt, wo die Natur der Sache ein solches mit sich bringt.

Der nächste Gegensatz gegen das pharisäische Beten ist hiemit erledigt. Aber während es bei der Wohlthätigkeit und Selbstkasteiung, um sie zur Bethätigung einer gottgefälligen Sinnesweise zu machen, allerdings genügt, daß jede andere Absicht, als die in der Sache selbst liegt, ausgeschlossen bleibe; muß beim Beten, damit es das wirklich sey, was es seyn soll, noch das Andere hinzukommen, daß wir mit dem Bewußtseyn beten, vor Gott zu stehen und zu Gott zu reden. Um deß willen, und nicht im Gegensatze gegen pharisäisches Scheingebet[297]), fügte der Herr hinzu, daß unser Beten kein *βαττολογεῖν*, kein ungestaltetes Plappern seyn soll gleich der Rede eines Stotterers, der immer wieder ansetzt, ein und dasselbe zu sagen. So sollt ihr beten, fuhr er fort, und sprach nun dem Berichte des Matthäus zufolge jenes Beispiel rechten Gebets, von welchem Lucas[298a]) erzählt, daß er es gesprochen habe, als ihn einstmals seiner Jünger einer bat, sie beten zu lehren. Diese Bitte für später zu halten, als die Bergpredigt[298b]), hat man keinen Grund, da die Bergpredigt keineswegs in so frühe Zeit fällt, als man um der Stelle willen meint, welche sie bei Matthäus einnimmt, und da jener von Lucas erzählte Vorfall demjenigen Abschnitte seines Evangeliums angehört, in welchem er Beispiele der Lehrweise Jesu ohne zeitlichen

---

[297]) gegen Tholuck ausführl. Auslegg der Bergpredigt Chr. S. 322. [298a]) Luc. 11, 1 ff. [298b]) so z. B. Stier a. a. O. S. 172.

Zusammenhang weder unter sich noch mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden mittheilt. Wollte man aber die Bitte des Jüngers in den Verlauf der Bergpredigt oder unmittelbar vor oder nach ihr einfügen[299]), so wäre das ein eben so unnützer als unnatürlicher Zwang und um so unthunlicher, je verschiedener die Meinung ist, mit welcher der Herr sein Gebetsbeispiel in beiden Fällen gibt. In der Bergpredigt stellt er es der Thorheit eines unbedachten Plapperns und zwecklosen Wortemachens entgegen: so kurz, einfach und klar soll man beten, so viel sagend in wenigen Worten. Dagegen, wo er der Bitte jenes Jüngers entspricht, lehrt er, welchen Inhalt das Gebet der Seinen haben solle. Der Jünger bezog sich dabei auf den Täufer, welcher die Seinigen auch beten gelehrt habe; und wenn wir bedenken, daß Johannes den nun eintretenden Anbruch des Himmelreichs verkündigte, so begreifen wir, wie er sich veranlaßt sehen konnte, seine Jünger für diese neue, große Zeit des Heils auch neues Gebet zu lehren. Ein ähnliches Gebet sonderlichen Inhalts hat der Jünger Jesu im Sinne. Statt dessen lehrt der Herr ein solches, das eben so einfachen als umfassenden Inhalts ist.

Alles, was eines Menschen Gemüth erfüllen mag, der zu Gott im Kindesverhältnisse steht, soll er Gotte im Gebet aussprechen. Er wird demüthige Liebe zu Gott tragen, der ihm hat Vater seyn wollen, und mit dankbarer Freude dessen gedenken, daß er ein Kind Gottes ist: gleich in dem Namen, mit dem er ihn nennt, geben sich beide Empfindungen kund. Bei solcher Sinnesweise liegt ihm denn vor allem am Herzen, daß Gotte die Ehre werde, welche ihm gebührt, und daß die Welt das werde, was sie Gotte seyn soll: es ist der Ausdruck dieser Herzensstimmung, wenn er zu Gott spricht „dein Name werde geheiligt, dein Reich komme!" So denkt er zuerst an das, was Gottes ist, und dann erst an sich und das Seine. Er erkennt seine Bedürftigkeit, und daß er sich nicht selber helfen kann, weder am Leibe noch an der Seele, und er vertraut, daß Gott ihm helfen will und kann. Für sein leibliches Leben begehrt er nicht mehr, als daß er jederzeit des Leibes Nothdurft habe: drum heißt es in dem Gebete, welches der Herr lehrt, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν

[299]) so Ebrard wiss. Krit. der ev. Gesch. S. 356 f.

ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν — denn ἐπιούσιος ist nach περιούσιος und zwar so anlautend als möglich, weil als Gegensatz dazu gebildet[300]). Für seine Seele aber thut ihm zweierlei Noth, daß er der Sünde nicht schuldig sey und ihrer nicht schuldig werde. Er bekennt seine Sünde, aber weiß auch, daß Gott sie ihm vergeben will: drum bittet er um Vergebung. Er ist sich seiner Schwachheit bewußt, und daß ihm das Übel zur Versuchung werden kann, aber weiß auch, daß Gott ihn zur Seligkeit bewahren will: drum bittet er, nicht daß ihn Gott vor allem Übel, aber daß er ihn vor solchem Übel bewahre, das ihm zu einer allzu schweren Anfechtung gereichen möchte. Er würde aber nicht wagen, sich zu Gott der Liebe zu versehen, daß er ihm die Sünde vergebe, wenn er sich nicht der sündenvergebenden, also der eigensuchtlosen Liebe gegen den Nächsten bewußt wäre; und wie er sich eins weiß mit allen denen, welche den Herrn Jesum lieb haben, so ist auch sein Gebet ein Ausdruck seiner Gemeinschaft mit ihnen.

Solch Gebet lehrt der Herr die Seinen. Nicht eine Gebetsformel gibt er ihnen, sondern die Weisung, was ihr Gemüth bewegt, wenn sie anders seine Jünger sind, vor Gott auszusprechen. Die Bitte, welche er damit erfüllte, ging nicht auf eine Belehrung, wie der Einzelne sonderlich, sondern wie seine Jüngerschaft als solche beten solle; und in diesem Sinne war auch das Gebet gemeint, welches er lehrte. Es enthält nur, was allen seinen Jüngern gleicher Maßen und unter allen Umständen gilt. Daß nun der Einzelne, was ihn sonderlich bewegt, in dasselbe aufnehme, verstand sich von selbst, aber nicht minder auch, daß sich das Besondere immer nur einfüge in das für Alle Gemeinsame. Nur im Sinne und auf dem Grunde des für Alle gleichen Gebets kann der Einzelne im einzelnen Falle sonderlich beten. Nur für solches Gebet gilt die Weisung des Herrn, nicht damit abzulassen, bis es erhört sey[301]); und da sich in demselben jede andere Bitte der um den heiligen Geist unterordnet, so geht auch des Herrn Verheißung, daß das Gebet Erhörung finden werde, wesentlich auf die Bitte um den heiligen Geist[302]). Es ist wesentlich das Gleiche, wenn er in seinem Namen bitten heißt und

[300]) vgl. Tholuck a. a. O. S. 361. [301]) Luc. 11, 5 ff. [302]) Luc. 11, 13.

solcher Bitte unbedingt Gewährung zusagt[303]). In seinem Namen und als Christ beten, ist eins und dasselbe. Es ist damit nichts anderes gemeint, als daß der Betende mit seinem Beten sein in Christo vermitteltes Verhältniß zu Gott bethätigt[304]). Wie nun der Christ in keinem andern Verhältnisse zu Gott steht, als in diesem, so ist es auch selbstverständlich, daß er nicht anders, als im Namen Christi zu Gott betet. Er betet nicht blos im Sinne[305]), oder im Sinne und in den Angelegenheiten Jesu[306]), sondern was ihm Christus überhaupt ist, das läßt er sich ihn in seinem Beten seyn. Freudigkeit, Inhalt und Richtung der Bitte bestimmt sich darnach. Denn es ist der Christ, der da betet, und christlich ist sein Beten, um was immer er bittet, und der Vater Jesu Christi ist es, zu dem er betet. Und der Sohn ist in einer Gemeinschaft mit dem Vater, welche des Christen Gebet nicht an den Vater gerichtet seyn läßt ohne zugleich auch an den Sohn, ob er auch den Sohn gar nicht nennete[307]): wie denn Jesus den Seinen verheißt, er selbst wolle thun, was sie in seinem Namen bitten. So selbstverständlich es hiernach für den Christen ist, daß er nicht anders betet, was er auch zu bitten haben mag, als in dem Namen Jesu; eben so selbstverständlich ist es, daß die Jünger Jesu, so lange er bei ihnen war, nicht in seinem Namen beten konnten. Keinen Vorwurf machte er ihnen, als er am Abende seines Abschieds zu ihnen sagte, ἕως ἄρτι οὐκ ἠτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου[308]), weder daß es ihnen an Glaubenskraft und geistiger Einheit mit ihm[309]), noch daß es ihnen an Verlangen, seine Sache zu fördern[310]), gemangelt habe. Auch ist es nicht der Mangel an höherer Erleuchtung durch den heiligen Geist, welcher sie dazu unfähig gemacht hatte, in Jesu Namen etwas zu bitten[311]); sondern daran lag es, daß er noch nicht und darum auch ihnen noch nicht geworden war, was er werden sollte[312]). So lange die Vermittelung ihres Verhältnisses zu Gott noch erst im Werden war, so lange war

---

[303]) Joh. 14, 14; 16, 23. [304]) vgl. Luthardt z. Joh. 14, 14. [305]) Böhmer System des christl. Lebens S. 147. [306]) Schleiermacher d. christl. Glaube 3. Ausg. II. S. 435. [307]) vgl. Stier a. a. O. V. S. 192. [308]) Joh. 16, 24. [309]) so Lücke z. d. St. [310]) so Baumgarten-Crusius z. d. St. [311]) so Meyer z. d. St. [312]) vgl. Luther z. d. St. WW. Erl. Ausg. L. S. 121.

auch ihr Beten noch erst auf dem Wege, eine Bethätigung ihres in Christo vermittelten Verhältnisses zu Gott zu werden.

Die ersten Beispiele christlichen Betens, welche uns in der Apostelgeschichte begegnen, lassen nicht äußerlich erkennen, daß hier Gebet im Namen Jesu geschieht. Gehörte zu solchem Gebete nothwendig, daß Jesu Name genannt würde[313]), so wäre das Gebet, mit welchem Gottes Entscheidung über den neu zu bestellenden Apostel erfleht wurde, wenigstens, wie es der Berichterstatter ins Wort faßt[314]), kein Gebet im Namen Jesu gewesen. Man hat freilich gemeint, es sey sogar an Jesus gerichtet[315]). Aber um sich von der Unrichtigkeit dieser Annahme zu überzeugen, braucht man nur zu vergleichen, wie der Verfasser der Apostelgeschichte in anderen Gebeten — denn die Fälle, wo Jesus in Gesichten erscheint und angeredet wird, gehören natürlich nicht hieher — die Anrede κύριε im Sinne von אֲדֹנָי an Gott gerichtet seyn läßt[316]), oder ein Gebet dieser Art neben ein anderes mit κύριε Ἰησοῦ stellt und von diesem unterscheidet[317]). Durch nichts Anderes unterscheidet sich jenes Gebet oder das nach der ersten Verhaftung des Petrus und Johannes in der Gemeinde gesprochene von einem alttestamentlichen, als daß es sich jetzt um die Sache Jesu handelt, welcher überdieß in dem letztern nur als der heilige Knecht Gottes[318]) bezeichnet wird. Aber immerhin kommen diese Gebete doch aus einer Gemeinde, welche sich als die Gemeinde des zu Gott erhöheten Christus kennt und als solche vor Gott tritt, und sind um deß willen Gebete im Namen Jesu. Endlich hören wir, wie Stephanus ihn selbst anruft, den er im Gesichte zur Rechten Gottes hat stehen sehen; und die Christen werden οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt[319])—so wesentlich ist es ihnen, Christum nicht minder anzurufen, als Gott seinen Vater. Kennen sie ihn ja doch als den, welchen die Lobpreisung alles Geschaffenen zugleich mit dem auf dem Throne Sitzenden nennt[320]); und wenn die Schrift dem das Heil zuspricht, welcher den Namen Jehova's anruft, so ist dieß jetzt der Name Christi zugleich mit dem

313) Stier a. a. O. V. S. 191. 314) Akt. 1, 24. 315) s. z. B. Olshausen z. d. St. 316) Akt. 4, 29. 317) Akt. 7, 59—60. 318) vgl. Nitzsch in d. Theol. Stud. u. Krit. 1828. S. 331 ff. 319) 1 Kor. 1, 2. 320) Apokal. 5, 13.

Namen dessen, der ihn in die Welt gesandt und aus dem Tode zu sich erhöht hat[321]). Aber daraus folgt so wenig, daß nun alles christliche Gebet an Gott und Christus zugleich gerichtet seyn muß, daß uns vielmehr in der neutestamentlichen Schrift fast nur an Gott den Vater gerichtetes Gebet begegnet. „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!" ruft der sterbende Stephanus, und der Seher antwortet auf die Zusage Jesu „ich komme bald" mit einem „Amen, komm Herr Jesu"[322]): andere Beispiele christlichen Gebets zu Christus kommen nicht vor. Bethätigt sich in ihnen die Gemeinschaft mit dem Erhöheten, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß sich das stetige Gebet als Bethätigung des in dem Erhöheten vermittelten Verhältnisses zu Gott an den Gott und Vater Jesu Christi wendet. Eben so bringt es die Beschaffenheit der Heilsgegenwart mit sich, daß sich das Gebet der Gemeinde niemals an den heiligen Geist richtet, welchen sie zum inwohnenden Grunde ihrer Lebensgemeinschaft mit dem Vater Jesu Christi empfangen hat. Es entspricht dieß alles derjenigen geschichtlichen Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses, vermöge deren unsere Gottesgemeinschaft diejenige ist, welche sie ist.

Aber an den Vater Jesu Christi richtet sich nun alles christliche Gebet, wie mannigfaltig auch der Anlaß des Betens sey, und dieser ist so mannigfaltig, als die Gemüthsbewegung des Christen. Indem Paulus anhebt, an die römischen Christen zu schreiben, gestaltet sich das erste Wort seines Briefs zu einer Danksagung gegen seinen Gott für ihren Glauben[323]). Durch Jesum Christum sagt er ihm Dank, nicht blos insofern Christus sein Danksagen wirkt[324]) oder demselben seinen Inhalt und Anlaß gegeben hat[325]); sondern wie alles Verhalten des Christen gegen Gott ein in Christo vermitteltes ist, so insonderheit sein Beten. Christus ist dem Apostel seines Danksagens Mittler, weil er als Christ danksagt, welcher in Christi Hand legt, was er zu Gott bringt, wie er aus Christi Hand empfangen hat, was ihm Gott gegeben[326]). Die Beschaffenheit seines Verhältnisses zu Gott bringt diese Vermittelung seines Verhaltens gegen Gott mit

---

[321]) Röm. 10, 13. [322]) Apokal. 22, 20. [323]) Röm. 1, 8. [324]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Olshausen. [325]) so z. B. Meyer, Tholuck. [326]) vgl. Röm. 7, 24; Kol. 3, 17; und besonders Hebr. 13, 15.

sich. Welch ein Ernst es ihm aber mit dieser zum Anfange seines Briefs gewordenen Danksagung ist, dafür nimmt er Gott zum Zeugen, welcher weiß, wie oft er ihrer in seinen Gebeten mit der Bitte, persönlich zu ihnen kommen zu dürfen, gedacht hat, ja unablässig gedenkt. Und um zu erklären, warum dieß so beständig seiner Gebete Inhalt sey, schreibt er, μάρτυς μου ἐστὶν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Hiemit sagt er nicht über seinen Dienst am Evangelium etwas aus, welchen er ja nicht innerlich übte, wie ἐν τῷ πνεύματί μου allein bedeuten könnte[327]); sondern von seinem Gebetsleben, welches er seinen innerlichen Gottesdienst nennt, sagt er, daß er darin Gotte an der Botschaft seines Sohnes diene, von der großen Angelegenheit seines Berufs vor ihm redend. Es ist also nur eine Äußerung seines stetigen innerlichen Gebetslebens, wenn er seinen Brief mit einer Danksagung gegen Gott beginnt; und sein Beten ist nicht blos in so fern ein christliches, als es von der Sache Christi handelt, sondern auch in so fern, als es Bethätigung einer in dem erhöheten Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott ist, und deshalb seinen Weg durch Christum nimmt, um in ihm Gotte vermittelt zu seyn. Wesentlich eins mit dem Letztern ist es, wenn das Gebet den Gott, an welchen es sich richtet, den Vater unsers Herrn Jesu Christi nennt[328]).

Es ist zunächst das innerliche Gebetsleben, welches der Apostel im Sinne hat, wenn er die Christen Thessalonich's zu unablässigem Beten vermahnt[329]). Und damit man nicht blos bete, um zu bitten, fügt er zu dem ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε hinzu ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε, mit der Begründung dieser Vermahnung τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. Denn nur auf εὐχαριστεῖτε bezieht sich der begründende Satz[330]), da diese Unterbrechung der Ermahnungen nur dann veranlaßt erscheint, wenn eine einzelne derselben sonderlich begründet werden soll. Einer solchen Begründung bedarf aber εὐχαριστεῖτε, weil es heißt ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε. Dieses ἐν παντί besagt nämlich, daß sie danksagen sollen bei allem, was ihnen wird oder begegnet, es sey Freude oder Leid[331]). So will es

---

[327]) gegen Rückert, Tholuck, Philippi u. A. [328]) z. B. Kol. 1, 3. [329]) 1 Thess. 5, 17. [330]) gegen Koch z. d. St. [331]) vgl. Lünemann z. d. St.

Gott in Christo Jesu von ihnen: um deß willen nämlich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, weil er es von denen fordern kann, die sich als Christen im Besitze eines Heils wissen, für welches ihnen alles und jedes förderlich ist[332]). Der Apostel hatte Ursache, die Christen Thessalonich's hieran zu erinnern, weil sie sich die Verfolgung, welche sie erlitten, allzu sehr anfechten und betrüben ließen. Wie aber in diesem Falle die Ermahnung zur Danksagung zumeist auf die Widerfahrnisse Bezug hat, daß wir auch sie für Ursache und Anlaß zur Danksagung achten sollen; so verbindet sie der Apostel ein ander Mal mit der Erinnerung, alles, was wir thun, im Namen Jesu Christi zu thun. Πᾶν ὅ,τι ἐὰν ποιῆτε, schreibt er Kol. 3, 17, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ. Daß ihm zur Frömmigkeit des christlichen Lebens wesentlich die Pietät der Dankbarkeit für das messianische Heil gehöre[333]), däucht mir eine sehr ungenügende Antwort auf die Frage, warum er gerade da zum Danksagen ermahnt, wo er alles und jedes im Namen Christi thun heißt, und warum er die erstere Ermahnung mit der letztern so unmittelbar verbindet. Im Namen Jesu Christi etwas thun, heißt dasselbe so thun, daß es eine Bethätigung des in Christo vermittelten Verhältnisses zu Gott ist. Was wir aber so thun, dafür haben wir Ursache, Gotte durch Christum Dank zu sagen, daß er uns gegeben hat, es zu thun. Beides gehört also zusammen, im Namen Christi und mit Danksagung: beides zusammen macht unser Thun zu einem christlichen, und christlich soll all unser Thun seyn, ohne fleischliche Willkühr nach der einen, ohne fleischliche Selbstzurechnung nach der andern Seite.

So ist also die Vermahnung zum unabläßigen und alles Thun oder Begegniß begleitenden Gebete der Bitte und Danksagung wesentlich eine Vermahnung zu derjenigen Sinnesweise, bei der wir alles, was wir thun oder was uns widerfährt, auf unser in Christo vermitteltes Verhältniß zu Gott beziehen. Denn in dem Maße, als wir dieses Sinnes sind, wird es von selbst zur unmittelbaren Bethätigung desselben im Gebete kommen; die Stimmung unsers Gemüths, es sey in Leid oder Freude, wird keine bloße Stimmung

---

[332]) Röm. 8, 28. [333]) so Meyer z. d. St.

bleiben, sondern sich in Gebet umwandeln[334]). Da verwandelt sich das Selbstgespräch der Sorge in ein Gespräch zu Gott, in welchem der Bittende aus eben dem, was sein Gemüth sonst nur mit Bekümmerniß erfüllen würde, immer auch einen Anlaß zur Danksagung gewinnen wird. Denn so wird es der Apostel meinen, wenn er schreibt, ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν Θεόν[335]). Er meint gewiß nicht blos, daß man nicht bitten solle, ohne zugleich für früher empfangene Wohlthaten zu danken[336]): eine Auffassung, bei welcher μετὰ εὐχαριστίας um seine Beziehung zu ἐν παντὶ und um seinen Gegensatz zu μηδὲν μεριμνᾶτε kommt. Wer für die Speise dankbar ist, welche ihm Gott zu seines leiblichen Lebens Nahrung gibt, der nimmt sie nicht zu sich, ohne ihm dafür Dank zu sagen[337]); und wer Liebe zu allen Menschen im Herzen trägt, der wird auch für alle Menschen Fürbitte und Danksagung thun[338]). Um Abwendung eines leiblichen Übels hat Paulus gebetet, weil es ihm in seiner Berufserfüllung hinderlich war: die Liebe zu seinem Berufe drängte ihn dazu[339]). Aber auch um Abwendung des Todes sehen wir, daß gebetet wird. In der frühesten Zeit der Kirche, als man des Herrn Wiederkunft noch in der Nähe erwartete, begehrte der Christ nicht sowohl abzuscheiden, um bei Christo zu seyn, als vielmehr seine Offenbarung zu erleben. Drum heißt Jakobus den, welcher erkrankt, das Gebet der Gemeinde suchen, und die Gemeinde für ihn beten, damit er von seinem Lager wiedererstehe[340]). Endlich auch für den Bruder, welcher in Sünde fällt, soll man beten, daß ihm die Sünde vergeben und er von ihr geheilt werde[341]), und zwar nicht blos, wenn er seine Sünde bekennt und nach solcher Fürbitte begehrt[342]). Und wenn Johannes sagt, bei Sünde zum Tode sage er nicht, daß man beten solle, so wissen wir, daß er ein Sündigen meint, welches Buße und Vergebung unmöglich erscheinen läßt. Solche Sünde, welche das Gemüth des Christen nur mit Entsetzen erfüllt, kann kein Gebet um Vergebung derselben in ihm hervorrufen. Aber wo er

---

[334]) Jac. 5, 13. [335]) Phil. 4, 6. [336]) so z. B. de Wette z. d. St. [337]) 1 Tim. 4, 3—5. [338]) 1 Tim. 2, 1. [339]) 2 Kor. 12, 8. [340]) Jak. 5, 14 f. [341]) Jak. 5, 16. [342]) 1 Joh. 5, 16.

noch irgend eine Möglichkeit der Bekehrung sieht, da muß ihn, wenn brüderliche Liebe in ihm ist, Erbarmen mit dem Sünder ergreifen, und es ist nur die natürliche und nächste Bethätigung dieses Erbarmens, daß er um Vergebung für ihn fleht.

Sehen wir nun auf alles das zurück, was uns die Schrift vom Beten gesagt hat, so werden wir darin nicht nur unsere Bezeichnung desselben bewährt finden, daß es die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der unmittelbaren Beziehung zu Gott ist, sondern es auch für schriftgemäß achten dürfen, daß das Gebet bei uns vor allen andern Bethätigungen der christlichen Gesinnung seine Stelle hat und als die nothwendige Voraussetzung für dieselben erscheint. Bei allen folgenden Bethätigungen der christlichen Gesinnung wird es, nachdem unsere Beschreibung dieser Gesinnung ihr Schriftzeugniß bereits gefunden hat, lediglich darauf ankommen, ob wir die Beziehungen zu den Gemeinschaften, in welchen sich dieselbe zu bethätigen hat, so gefaßt haben, daß das Handeln, welches sich darnach ergibt, von der Schrift als christliches Handeln anerkannt wird.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der kirchlichen Gemeinschaft.

Vor allem steht da zur Frage, ob wir die Schrift für uns haben, wenn wir unter den Gemeinschaften, in welchen sich der Christ zu bethätigen hat, die Kirche in der Weise voranstellen, daß alles andere Handeln desselben nur in dem Maße christlich heißen kann, als es ein Handeln auf Grund und unter Voraussetzung seiner kirchlichen Pflichterfüllung ist. Die erste Antwort auf diese Frage haben wir da zu suchen, wo es zur Herstellung eines eigenen Heilsgemeinwesens kommt. Nicht mit einem auf die Familie gerichteten Handeln Abraham's hat dieselbe begonnen, sondern vielmehr mit seiner Verzichtleistung auf die Familiengemeinschaft, soweit diese nicht für die Verwirklichung der göttlichen Verheißung selbst erforderlich war. Und damit das Heilsgemeinwesen recht unzweideutig in nichts anderm als in der Heilsgnade Gottes und im Glaubensgehorsam Abraham's seinen Ursprung hatte, und jeder Anschein wegfiel, als sey es nur aus einer natürlichen Familiengemeinschaft herausgewachsen, mußte auch Lot von Abraham scheiden und sein Weib in das Alter kommen, wo sie natürlicher Weise nicht mehr fähig war zu empfangen: dann erst wurde seinem Glauben der Erbe der Verheißung wunderbar geschenkt. Es war eine Glaubensthat Abraham's,

vermöge deren er ihn zeugte. Von da an sehen wir ihn in allem auf seine Familie bezüglichen Handeln von seiner Verpflichtung gegen das Heilsgemeinwesen bestimmt, mit dessen Ahnherrnschaft er begnadet war. Denn auf Grund derselben entläßt er den Sohn Hagar's und die Söhne Ketura's aus seinem Hause und macht sie zu Fremden, damit das Heilsgemeinwesen seinem einzig und allein angemessenen Ursprunge nicht entfremdet wurde.

Auch an der Art und Weise, wie das in Ägypten geknechtete Israel ein selbstständiges Volk geworden, kann man sehen, mit welchem Rechte wir das christliche Handeln vor allem auf das Heilsgemeinwesen und dann erst auf die Gemeinschaften des natürlichen Lebens gerichtet seyn lassen. Denn als sich Mose seiner Volksgenossen annahm, nur weil sie seine Volksgenossen waren, gelang es ihm übel. Erst als er aus Gehorsam gegen den Willen Jehova's, welcher jetzt seine den Vätern gegebene Verheißung erfüllen und Israel zu seinem Volke machen wollte, also nicht um seinem Fleisch und Blute leiblich auszuhelfen, sondern um den Heilsrath Gottes auszurichten, ans Werk ging; geschah es durch die Wundermacht Gottes, daß Israel seiner Knechtschaft in der Fremde ledig ward, um im heiligen Lande als ein priesterliches Volk zu wohnen. So richtet sich auch nachmals das Urtheil über Werth oder Unwerth des obrigkeitlichen Waltens immer darnach, ob die Regierenden ihr erstes Augenmerk seyn lassen, daß Israel die rechte Gestalt einer Gottesgemeinde habe; und ein rechter Israelite ist nicht jener Jerobeam, welcher die Gränzen des Reiches David's wiedergewann, sondern Jeremia, welcher sein Volk dem Chaldäerkönige gehorchen und statt weltlicher Unabhängigkeit die Gnade seines Gottes wiedergewinnen hieß. Wohl erklärt sich dieß alles aus dem eigenthümlichen Berufe Israel's, in Volksgestalt das Gemeinwesen des Heils zu seyn. Aber ein Volk hätte diesen Beruf gar nicht haben können, wenn es nicht in der Natur der Sache läge, daß das Handeln dessen, welcher der Heilsgemeinde angehört, vor allem ihr zugewendet sey und so erst der Volksgemeinde.

Endlich die Herstellung eines Gemeinwesens des Heils, welches seine eigene, von Familie und Volk unabhängige Gestalt hat, nimmt ihren Anfang damit, daß Christus von Gott ausgeht, um in die

Ordnungen der Familie und des Volks einzugehen. Wie er aber nicht anders aus diesen Gemeinschaften des natürlichen Lebens hergekommen ist, als indem er aus Gott in sie einging, so hat er sich ihnen auch im Tode entnommen, um als der Auferstandene zu Gott hinzugehn. Er gehörte ihnen an, so lange er auf Erden war, aber nur um in ihnen ein Gemeinwesen vorzubereiten, welches weder aus ihnen erwuchs, noch in sie befaßt wurde. Daher sehen wir ihn aus der Familie scheiden, welcher er von Geburt angehörte, sobald mit der Gefangensetzung des Täufers die Zeit für ihn vorhanden war, an dessen Statt der Prophet des von ihm selbst herzustellenden Himmelreichs zu werden. Er wurde dieß für sein Volk. Aber er entnahm diejenigen, welche an ihn gläubig wurden, nicht blos ihrer Familie, sondern in so fern auch ihrem Volke, als er sie unbedingt an seine Person schloß. Sie sind ihm nun Mutter und Brüder[343]), und haben ihrerseits alles aufgegeben, was sie in die Ordnung des natürlichen Lebens einfügte, um ihm nachzufolgen[344]): denn wer zu ihm kommt und haßt nicht Eltern, Kinder und Geschwister, kann nicht sein Jünger seyn[345]). Waren sie aber, so lange er sichtbar unter ihnen lebte, so unbedingt auf ihn gewiesen, wie viel mehr, nachdem er auferstanden und zu Gott erhöht war. Er war aber nur zu Gott hingegangen, um sie durch seinen Geist zu seiner Gemeinde zu machen, deren Glieder sie nun eben so unbedingter Weise sind, wie sie vorher seine Jünger gewesen. Ihr gehörten sie nun vor allem an und so erst ihrer Familie oder ihrem Volke, obgleich ihr Volk das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs war. Auf das Feierlichste betheuert Paulus seine Liebe zu Israel, zu seinen Brüdern nach dem Fleische, eine Liebe, die ihn auf die Seligkeit der Gemeinschaft mit Christo verzichten ließe, wenn dieß dienen könnte, ihnen zu derselben zu verhelfen[346]). Aber diese Liebe hält ihn nicht ab, der Pflanzung des Christenthums in der heidnischen Welt mit rastlosem Eifer obzuliegen, ob er gleich weiß, daß er gerade hierdurch und in demselben Maße die Verstockung seiner Volksgenossen befördert[347]) sie sind ihm, was sie Gotte sind, *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροί*[348]).

---

[343]) Matth. 12, 49. [344]) Matth. 19, 27. [345]) Luc. 14, 26. [346]) Röm. 9, 1 ff. [347]) vgl. 1 Thess. 2, 16. [348]) Röm. 11, 28.

Dürfen wir nun hiernach die Stelle, welche das kirchliche Handeln bei uns einnimmt, für schriftgemäß achten, so fragt sich weiter, ob auch unsere Beschreibung dieses Handelns selbst schriftgemäß ist. Wie wir die Welt in so fern Gegenstand der christlichen Liebe seyn lassen, als sie die geschöpfliche Offenbarung des in ihr gegenwärtigen Gottes ist; so würdigen wir auch die sittlichen Gemeinschaften in der Welt nach den irdischen Erscheinungen des ewigen Guts, in denen sich dasselbe zu ihrem Gemeingute macht. Als solche unterscheiden wir in dem Gemeinwesen des Heils erstlich die ein für alle Mal gegebene heilige Schrift, zweitens das stetig geschehende Wort und Sakrament und drittens das Amt der Kirchenverwaltung. Ob es nun mit derjenigen Bestimmtheit des kirchlichen Handelns seine Richtigkeit hat, welche sich aus dieser Unterscheidung und Aufeinanderfolge der kirchlichen Gemeingüter ergibt, indem sie und in dieser Folge Gegenstand der Bethätigung der christlichen Gesinnung werden, dieß ist es, worüber wir, nachdem unsere Beschreibung der christlichen Gesinnung überhaupt ihre Bewährung schon gefunden hat, das Zeugniß der heiligen Schrift zu erholen haben.

Da wir unsern Beweis eben derselben Schrift entnehmen, von welcher wir sagen, daß das kirchliche Handeln damit anhebe, sich und den andern Gliedern der Kirche dieselbe zuzueignen; so müssen wir zeigen, daß es die werdende Schrift ist, deren Aneignung und Zueignung immer das Vorderste ist in dem auf das Heilsgemeinwesen bezüglichen Thun, oder, da die Schrift das Denkmal der heiligen Geschichte ist, mit andern Worten, daß das auf das Heilsgemeinwesen bezügliche Thun immer mit der Aneignung und Zueignung des bisherigen Thatbestands der heiligen Geschichte anhebt. So finden wir es nun gleich beim Beginne solchen Thuns. Denn wir sehen Abram den Anfänger eines Heilsgemeinwesens damit werden, daß er sich eine Offenbarung Gottes gesagt seyn läßt, welche die Überlieferung von Adam und Noah her zu ihrer Voraussetzung hat und sich derselben als ihr vorläufiger Abschluß anfügt. Wenn er dann im Lande Kanaan einen Altar errichtet und an dieser heiligen Stätte mit seinem Hause Gottesdienst hält, so ist dieß nur dadurch ein Gottesdienst des beginnenden Heilsgemeinwesens, daß der Altar dem Gotte jener Heilsoffenbarung geweiht ist. Und wenn er alles Männ-

liche seines Hauses beschneidet, so wäre diese Handlung, obgleich von Gott geboten, kein Vollzug dieses göttlichen Gebots, wenn er sie nicht kraft seines Glaubens an jene Heilsoffenbarung vollzöge. Seine Hausvaterschaft ist das Amt dieses Heilsgemeinwesens. Aber sie wird hiezu erst durch den Gottesdienst, zu dessen Stätte er den Altar seines Hauses macht, und durch die Beschneidung, welche er an allen männlichen Angehörigen seines Hauses vollzieht.

Ebenso begann Mose sein Mittlergeschäft, durch welches er sein Volk zum Volke Gottes gemacht hat, mit der Verkündigung einer Offenbarung Gottes, welche sich an die den Vätern gegebene Verheißung anschloß, indem sie deren nun bevorstehende Erfüllung zusagte[349]). Nachdem dann Israel kraft seines Glaubens an diese Offenbarung das Land seiner Knechtschaft verlassen hat, wie einst Abram auf Grund seines Glaubens an die ihm gewordene Offenbarung das Haus seines Vaters, sollte es am Sinai zur gottesdienstlichen Gemeinde Gottes werden. Daß es sich selbst dazu machen, den Gott, der vor ihm her gehe, selbst fertigen zu müssen meinte, war ein Abfall von seiner Bestimmung, dessen volle Bedeutung noch nicht zur Erkenntniß kommt, wenn man blos sagt, es habe sich mit einem Naturgotte begnügen wollen[350]). Das Wesentlichste ist vielmehr dieß, daß es an eben der Stätte, wohin es von Jehova bestellt und geführt worden, seine gottesdienstliche Gemeinde zu werden[351]), sich selbst dazu machen, die Gestaltung seines Gottesdienstes selbst erfinden zu können wähnte, statt darauf zu warten, daß ihm Gott die Ordnung seines Dienstes durch eben denselben Mose übermittle, durch welchen er es hieher geführt hatte. Sein gottesdienstliches Gemeinleben mußte ja für alle Zeit ein Denkmal der Thatsache seyn, daß Gott selbst dieses Volk zu seiner Gemeinde gemacht hat; weshalb auch in dem Berichte von der Herstellung des Heiligthums und seiner Geräthe immer und immer wieder gesagt wird, daß Mose alles so gemacht habe, wie es ihm Gott geboten. Durch die Treue seines Gehorsams, mit der er sich in allem, was er für den bleibenden Gottesdienst seines Volks anordnete, lediglich von der

---

[349]) Exod. 3, 15 ff. [350]) Kurtz Geschichte des alten Bundes II. S. 305. [351]) Exod. 3, 12.

Offenbarung Gottes bestimmen ließ, hat er den Zusammenhang zwischen dem Fortbestande dieser Gemeinde des Heils und ihrem Ursprunge bewahrt. Das Gleiche gilt von seiner Bestellung des Priesterthums. Es gehörte zur gottesdienstlichen Gestaltung der Gemeinde, daß es ein stetiges und deshalb an das Geschlecht Aaron's gebundenes Amt ihres Gottesdienstes gab. Aber erst nach der Herstellung des Gotteshauses, in dessen Eintheilung und Einrichtung das Gesetz dieses Gottesdienstes im Wesentlichen verkörpert war, hat Mose den Aaron zum Priester geweiht, und damit das Amt dieses Gottesdienstes unter das Gesetz desselben gestellt.

Wie strenge sich die Träger des Amts an das geoffenbarte Gesetz des Gottesdienstes gebunden achten sollten, sieht man an dem Beispiele Nadab's und Abihu's, deren Versündigung in nichts anderm, als einer vermeintlich frommen, aber vom Gesetze nicht vorgeschriebenen Handlung im Heiligthume bestand[352]). Denn daß sie wider das Gesetz gehandelt, nämlich gewöhnliches Feuer statt Altarfeuer oder gemeines anstatt heiliges Räucherwerk verwendet hätten[353]), davon sagt die Erzählung nichts; und nicht in dem Sinne, wie Exod. 30, 9 verboten ist, קְטֹרֶת זָרָה auf den goldenen Altar zu bringen, was mit וְעֹלָה וּמִנְחָה näher erläutert wird, heißt es Lev. 10, 1, daß die beiden Priester אֵשׁ זָרָה vor Jehova gebracht haben, indem dieß mit den Worten אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם nur als eine nicht gebotene, nicht als eine ausdrücklich verbotene Handlung bezeichnet wird. Daß die Weisung an Aaron, wie und wann allein er das Allerheiligste betreten solle, im Zusammenhange mit jenem Begebnisse ergangen ist[354]), dürfte sich nicht genügend verstehen lassen, wenn nicht die Sünde seiner Söhne in ihrer willkührlichen Betretung des Allerheiligsten bestanden hat. Andererseits aber sieht man an der furchtbaren Strafe, mit welcher das Unterfangen Korah's geahndet worden, was es für eine ernste Sache um das Amt des Gemeingottesdienstes war, insofern das geoffenbarte Gesetz selbst die Stetigkeit der Gottesdienstordnung an die Stetigkeit des priesterlichen Geschlechts gebunden hatte.

---

[352]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 360. [353]) so z. B. Kurtz Geschichte des alten Bundes II. S. 330. [354]) Lev. 16, 1 ff.

Die Thatsache der Gottesoffenbarung, durch welche Israel das heilige Volk geworden war, wurde hier gegen die Willkühr derer aufrechterhalten, welche die Heiligkeit des Volks wider die göttliche Ordnung des Heilsgemeinwesens geltend machten[355]). In beiden Fällen, bei Korah wie bei Nadab und Abihu, zeigte sich, daß die Selbstverwaltung des heiligen Gemeinwesens an der Ordnung des Gemeingottesdienstes ihr Gesetz hatte, welche durch die ein und für alle Mal geschehene Herstellung des heiligen Gemeinwesens selbst gegeben war.

Aus der nachmosaischen Zeit hören wir nicht, daß das israelitische Volk etwa die Beschneidung unterlassen oder die Gottesdienstordnung willkührlich geändert oder die amtliche Berechtigung des Priestergeschlechts in Frage gestellt, wohl aber, daß es sich auf die Verehrung heidnischer Götter eingelassen und dadurch mit der Thatsache, durch welche es das heilige Volk geworden war, in Widerspruch gesetzt habe; und alles, was bis auf Samuel's Zeit zu seiner Bekehrung geschehen ist, war immer Zurückführung zu dem Gotte, der es aus Ägypten erlöst und in das den Vätern verheißene Land gebracht hatte. Wenn es nur in den Zusammenhang mit der Geschichte seines Ursprungs wiederkehrt, so bleibt für jetzt unangesehen, daß die Ordnung des Gemeingottesdienstes nur so unvollkommen zum Vollzuge kommt. Was ist das für ein seltsames Jahresfest Jehova's, welches an der Stätte des Heiligthums gefeiert wird, als wäre es nur ein Fest dieser Ortschaft und nicht des ganzen Volks[356])! Man wird nichts gewahr von den Gemeindefesten, welche beim Heiligthum gefeiert werden sollten, wenn sich auch Einzelne alljährlich einmal daselbst einfanden, um auch an dieser heiligsten Stätte ihr Opfer darzubringen. Denn sonst gab es der heiligen Stätten, die man willkührlich dazu geweiht hatte, allenthalben im Lande, und selbst ein Samuel nahm Theil, wenn das Volk seines Orts an seiner Opferstätte ein Jahresopferfest beging[357]). Es war genug, daß das Volk nur wieder seines Gottes und der Besonderheit seines Berufs sich bewußt ward. Dann erst, als es sich dessen bleibend bewußt geworden, begann mit David's Übersiedelung der Bundeslade nach dem Mittelpunkte des Volksgemeinwesens jene Reihe von Maßnahmen

[355]) Num. 16, 3. [356]) Richt. 21, 19. [357]) 1 Sam. 9, 12; vgl. Thenius z. d. St.

zur Durchführung einer dem Gesetze entsprechenden Gestaltung des gottesdienstlichen Gemeinlebens, deren Verzeichnung ein vornehmster Zweck des aus den Büchern der Chronik und dem Buche Esra bestehenden Geschichtswerks ist[358]). Und zwar wurde zuerst von David und Salomo nur das Heiligthum selbst neu und angemessen hergestellt und der Dienst desselben so geordnet, daß seine Stetigkeit und Würdigkeit gesichert war. So hatte denn das gottesdienstliche Gemeinleben seinen einheitlichen Mittelpunkt, um den es sich bewegen und dem es sich zuwenden konnte, seine feste Stelle, an welcher es in dem Namens der ganzen Gemeinde geschehenden Gottesdienste eine Gestalt gewann. Zu diesem Gottesdienste die ganze Gemeinde auch wirklich heranzuziehen, dafür wurden besondere Maßnahmen erst in Folge der Erfahrungen getroffen, welche die gottesfürchtigen Könige späterer Zeit machten. So lange jene Altarstätten hin und wieder im Lande waren, boten sie, wenn die Regierenden selbst abgöttisch waren, den abgöttischen Neigungen im Volke willkommene Gelegenheit, oder dienten wenigstens, wenn die Regierenden der Abgötterei steuerten, das Volk von der rechten Stätte der gottesdienstlichen Gemeinschaft abzuziehen. Um deß willen sehen wir alle auf Sicherung oder Wiederherstellung des Dienstes Jehova's bedachten Fürsten, wenn auch immer nur mit unzureichendem oder vorübergehendem Erfolge[359]), die Höhen abschaffen oder verbieten; und wenn sich dieß in der Chronik nicht blos von Hiskia und Josia[360]), sondern auch schon von Assa und Josaphat[361]) erzählt findet, so wäre es leichtfertig, ihrem Verfasser daraus den Vorwurf zu machen, als wisse er sich nur keinen gottesfürchtigen König ohne Abschaffung der Höhen zu denken[362]).

Die Volksobrigkeit hat es, wie wir sehen, dem mit dem Amte des Gottesdienstes erblich betrauten Priestergeschlechte keineswegs freigestellt, was es aus der Heilsgemeinde machen oder daraus werden lassen wolle; sondern sie hat ihre Machtvollkommenheit so verwendet, wie es der Obrigkeit dieses Volks gebührte, dessen eigenthümlicher Beruf war, das heilige Volk zu seyn. Aber nicht darauf zunächst

---

[358]) vgl. Bertheau die BB. der Chronik XV. u. XXV. [359]) 2 Chron. 15, 17; 20, 33; 33, 17. [360]) vgl. 2 Kön. 18, 4; 23, 8, [361]) 2 Chron. 14, 3; 17, 6. [362]) gegen Winer Realw. I. S. 507.

waren die gottesfürchtigen Könige bedacht, die Verfassung des gottesdienstlichen Gemeinwesens so zu gestalten, daß ihnen die möglichste Einwirkung auf das Amt des Gottesdienstes gesichert sey, geschweige daß sie gleich Jerobeam die Erblichkeit desselben aufgehoben hätten. Was Ussia that, als er nicht blos den Priestervorhof [363]), sondern das Heilige betrat, um nicht blos ein blutiges Opfer, sondern ein Räucheropfer eigenhändig darzubringen, sollte keine Wiederherstellung des frühern königlichen Einflusses auf die Priesterschaft, keine Wiederaufnahme einer von David und Salomo geübten priesterlichen Befugniß [364]), sondern eine das freie Priesterthum des Königs [365]) gegen die gesetzliche Dienstesstellung des Hauses Aaron's mißbrauchende Neuerung seyn. Nur um Beseitigung einer Schranke seiner königlichen Machtvollkommenheit war es ihm zu thun, nicht um die Möglichkeit heilsamer Einwirkung auf die priesterliche Amtsverwaltung. Wie viel ein König in seiner obrigkeitlichen Stellung ohne Beeinträchtigung der priesterlichen Dienstpflicht vermochte, wenn ihm daran lag, die Verwaltung des gottesdienstlichen Amts in den rechten Bahnen zu erhalten oder dahin zurückzuführen, das lehrt Josia's Beispiel [366]). Er that nicht, was Sache des Priesters war; aber er hielt die Priesterschaft an, zu thun, was das Gesetz ihres Amts von ihr forderte. Und was die gottesfürchtigen Könige mit den Mitteln ihrer obrigkeitlichen Gewalt, das thaten die Propheten mit der Macht ihres Worts. Wo aber weder Volksobrigkeit noch Priesterschaft ihre Pflicht that, da gaben die Propheten strafendes Zeugniß wider sie, ohne darum auf eine Abänderung der von Mose's Gesetz und David's Verheißung herstammenden Verfassung des Gemeinwesens hinzuwirken. Sie hatten ihren Antheil an der Selbstverwaltung des Heilsgemeinwesens, aber übten ihn innerhalb der Schranken ihres eigenthümlichen Berufs, unter Anerkennung der beiden anderen diesem Gemeinwesen nothwendigen Berufsstellungen, und ohne etwas anderes für sich anzusprechen, als daß sich die Inhaber derselben ihr Wort gesagt seyn ließen.

---

[363]) gegen Ewald Geschichte des Volkes Isr. 2. Ausg. III. S. 589. [364]) gegen Ewald die Alterthümer des Volkes Isr. 2. Ausg. S. 305. [365]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 355. [366]) s. namentlich 2 Kön. 23, 8.

Daß man es im Zehnstämmereiche an gottesdienstlichem Thun habe fehlen lassen, das ist keineswegs die Anklage, welche die Propheten gegen das Volk desselben erheben. Im Gegentheil schildert Amos[367]), wie eifrig die von Israel nach Bethel und Gilgal und Beerseba, diesen Orten heiliger Erinnerungen, wallfahrteten; wie über die Maßen fleißig sie opferten und zehnteten; wie sie lieber zu viel als zu wenig thaten, so daß sie etwa selbst von den gesäuerten Broden des Lobopfers, die nur für die Opfermahlzeit bestimmt waren, einen Theil auf dem Altar verbrannten, auf welchen doch nur Ungesäuertes kommen durfte[368]); wie sie endlich vor lauter Eifer, der Werke der Frömmigkeit recht viel zu machen, das Wesen derselben so sehr verkannten, daß sie etwa zur Darbringung freiwilliger Opfer, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, keine andere Veranlassung zu haben, als den Willen des Darbringenden[369]), durch öffentlichen Ausruf aufforderten[370]). Aber in den Augen des Propheten ist all dieser gottesdienstliche Eifer nur Sünde und Ursache göttlichen Zorns: דִּרְשׁוּ אֶתִ־יְהוָה וְחְיוּ ruft er ihnen zu[371]). Denn sie bethätigten mit allem dem nur jene Entfremdung von der unwandelbaren Grundlage des Heilsgemeinwesens, welche nicht mit der Entstehung eines vom davidischen Königshause abgelösten Reichs, wohl aber mit dessen Abtrennung aus der gottesdienstlichen Einheit Israel's eingetreten war. Um den Fortbestand des neuen Reichs für immer zu sichern, während es doch der Verheißung des davidischen Hauses gegenüber nur eine zeitweilige Berechtigung besaß, hatte es Jerobeam eigenwillig auch zu einem abgesonderten gottesdienstlichen Gemeinwesen gemacht, für dessen Ordnungen nicht die heilsgeschichtliche Grundlage des Volkes Gottes maßgebend war, sondern die Absicht des ungeistlich gesinnten Königs, sein Volk dem allein berechtigten Gemeingottesdienste zu entfremden. Diese Auflösung des Zusammenhangs mit der heilsgeschichtlichen Voraussetzung Israel's ist denn auch der Grund, warum das Zehnstämmereich von den Propheten הַמַּמְלָכָה הַחַטָּאָה genannt wird[372]), und warum alles gottes-

[367]) Amos 4, 4—5; 5, 5. [368]) anders Bauer z. d. St. [369]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 146. [370]) vgl. Hitzig z. d. St. [371]) Amos 5, 6. [372]) Amos 9, 8.

dienstliche Leben seines Volks, welches diesen Ursprung hat, nur für eine einzige große Versündigung an dem Gotte Israel's gilt.

Als auf die Vernichtung des Zehnstämmereichs auch die des Reiches Juda folgte, hörte Israel darum doch nicht auf, das Volk Gottes zu seyn, obgleich es kein anderes Gemeingut mehr besaß, als das Gedächtniß seiner heiligen Geschichte und das Wort der Weissagung von der zukünftigen Vollendung derselben. Hierin sich einlebend wurde es dessen fähig, zu einem staatlichen und gottesdienstlichen Gemeinwesen des Heils wiederhergestellt zu werden. Wenn wir da sehen, wie Haggai darauf dringt, daß vor allen Dingen das Gotteshaus gebaut werde; so bestätigt sich hierin einerseits, daß nach der Schrift das Handeln des Christen in seiner Weltgemeinschaft vor allem auf die kirchliche Gemeinschaft gerichtet seyn muß, andererseits aber nehmen wir wahr, daß die neue Gemeinde, ob sie gleich das rechtmäßige Priesterthum hatte und ihren Gottesdienst übte, so lange sammt ihren Darbringungen in den Augen Gottes für unrein galt, als sie nicht die Herstellung des Tempels ihre erste Sorge seyn ließ [373]). Sie wußte ja, daß ihrem Gottesdienste das Wesentlichste fehlte, um ihn zur Erfüllung des Gesetzes zu machen, und daß ihr Priesterthum außer Stande war, seiner eigentlichsten Bestimmung zu genügen, so lange das Gotteshaus nicht stand. Begnügte sie sich also mit einem bloßen Altar, weil es ihr unbequem war, den Tempel zu bauen, so bewies sie damit, daß sie sich mit Gott abfinden zu können meinte. Eine ähnliche Sinnesweise straft nachmals Maleachi bei denen, welche ein Recht darauf zu haben glaubten, zur Gemeinde Gottes zu zählen, während sie das Heiligthum und den Dienst Gottes um das, was sie ihm schuldeten, so viel möglich verkürzten und betrogen [374]). Einem so gesinnten Volke half es nichts, daß es die Gemeinde des wahrhaftigen Gottes seyn wollte, und daß es äußerlich und amtlich als solche verfaßt war. Mit seiner Versäumniß oder Entwerthung des stetigen Gottesdienstes strafte es sein eigenes Bekenntniß zu der heiligen Schrift Lügen, und brachte seine Verfassung um die Bedeutung, welche derselben nur in dem Maße

---

[373]) Haggai 2, 14. [374]) Mal. 1, 13—14.

beiwohnte, als der Zusammenhang mit dem Ursprunge des Heilsgemeinwesens im stetigen Gottesdienste bewahrt blieb.

In der neutestamentlichen Schrift sehen wir wieder zuvörderst auf das Verhalten Jesu selbst. Daß ihm die heilige Schrift das erste unter den Gemeingütern des Volkes Gottes gewesen, können wir schon aus dem entnehmen, was er seinen Jüngern über die Art und Weise seiner Abwehr des Versuchers zu wissen gethan hat. Denn mit Worten der Schrift hat er ihm erwiedert und seine eigene Berufung auf die Schrift aus der Schrift widerlegt. So ganz hatte er das Schriftwort sich zu eigen und zu seinem Worte gemacht, daß er es nicht blos, wo er mit Menschen verkehrte, sondern auch wider Satan's Versuchung den bestimmenden Grund seines Thuns und den Ausdruck seiner Gesinnung seyn ließ. Wenn er sich dann seinem Volke bezeugt, so thut er es mit den Worten der heiligen Schrift, setzt deren Kenntniß voraus und erschließt durch seine Selbstbezeugung ihr rechtes Verständniß. Ja, sein ganzes Verhalten läßt er durch sie bestimmen, und während er selbst persönlich die Verwirklichung des ewigen Willens Gottes ist, läßt er sich denselben sowohl hinsichtlich dessen, was er zu thun, als hinsichtlich dessen, was er zu befahren hat, durch sie gesagt seyn, und bezeichnet es als Erfüllung derselben [375]).

Für seine Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben seines Volks ist es bezeichnend, daß er, nachdem ihn der Täufer für das rechte Passalamm erklärt hat [376]), mit den Jüngern, welche sich ihm auf dieß Zeugniß hin zugesellt haben, nach Jerusalem geht, das Passa daselbst zu feiern [377]). Und als er nach der Gefangenlegung des Täufers Petrus und Andreas und die Söhne Zebedäi berufen hatte, Gefährten seiner Prophetenthätigkeit zu seyn, war sein erster Gang mit ihnen in die Synagoge Kapernaum's, der sabbathlichen Gemeindeversammlung beizuwohnen [378]). Aber nur in so weit nahm er an den Festen seines Volks in Jerusalem und den Versammlungen der Gemeinden Galiläa's Antheil, als es sich mit seiner Erfüllung der heiligen Schrift vertrug. Er entzog sich den Festversammlungen, um als Galiläa's Prophet thätig zu seyn, bis seine Zeit vorhanden

[375]) vgl. namentlich Matth. 26, 54. [376]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 194 f. [377]) Joh. 2, 13. [378]) Marc. 1, 21.

war, in Jerusalem den Tod zu erleiden[379]); und als er am Volke Galiläa's seinen Beruf erfüllt hatte, hielt er sich mit seinen Jüngern in der Einsamkeit, um sie ungestörter für ihre Fortsetzung seines Berufswerks zu bereiten[380]). Die heilige Schrift Israel's ließ er sich unbedingt für seines Vaters Weisung gelten, an dem gottesdienstlichen Gemeinleben desselben betheiligte er sich nur nach Maßgabe dieser Weisung. Er hielt den Sabbath, aber als der Menschensohn, welcher Herr ist auch über den Sabbath[381]); er achtete den Tempel für seines Vaters Haus und wollte ihn auch mit der That dafür geachtet wissen[382]), aber mit dem Bewußtseyn, daß er aufhören wird, dieß zu seyn[383]).

Ebenso hat er die amtliche Verwaltung des gottesdienstlichen Gemeinwesens anerkannt und Andere in diesem Sinne angewiesen. Jenem Aussätzigen, welchen seine Wundermacht geheilt hatte, befahl er, sich dem Priester zu zeigen und sein demselben zu Gute kommendes Opfer eben so darzubringen, als wenn er auf gewöhnliche Weise rein geworden wäre[384]). Und im Beginne derselben Rede, in welcher er über die Inhaber des Lehrstuhls Mose's ein siebenfaches Wehe rief, hieß er Volk und Jünger alles das thun und einhalten, was ihnen dieselben zu thun und einzuhalten geböten[385]). Aber freilich erkannte er auch den Täufer an, von welchem der hohe Rath nicht wußte, wer er selbst[386]) noch von wannen seine Taufe sey[387]). Mögen die Gesetzlehrer Israel's den Rathschluß Gottes für ihre Person vereiteln und seiner Taufe sich entziehen[388]), er erkennt in ihm den Elia, von welchem die Schrift sagt, daß er kommen werde, unterzieht sich seiner Taufe und beruft sich auf sein Zeugniß[389]). Und in der Voraussicht, daß die geistliche Obrigkeit Israel's nicht anders zur Erfüllung der Schrift helfen wird, als indem sie ihn selbst verwirft und verurtheilt, bestellt er eine Obrigkeit seiner Gemeinde aus der Zahl der Unmündigen, welchen sein Vater geoffenbart hat, was Gelehrten und Kundigen verborgen blieb.

So der Herr selbst, so auch seine Jünger. Denn ihre Thätig-

---

[379]) vgl. Joh. 7, 1. 8. [380]) vgl. Marc. 9, 30 f. [381]) Matth. 12, 8. [382]) Joh. 2, 16. [383]) Matth. 23, 38. [384]) Matth. 8, 4. [385]) Matth. 23, 3. [386]) Joh. 1, 19. [387]) Matth. 21, 27. [388]) Luc. 7, 29—30. [389]) Joh. 5, 33 ff.

keit begann nach der Ausgießung des heiligen Geistes damit, daß Petrus die Zeugen dieses Vorgangs auf die Schrift hinwies, und die schrifterfüllenden und die heilige Geschichte fortsetzenden Thatsachen der neuen Heilszeit in das Licht derselben stellte. Mit denen, welche sich hiedurch zum Glauben an Jesum bekehren ließen, eröffneten sie dann ein neues gottesdienstliches Gemeinleben, welches auf diesen Thatsachen beruhte, ohne darum die gottesdienstliche Gemeinschaft mit ihrem Volke aufzugeben, von welchem sie ja nur dadurch unterschieden waren, daß sie Israel's Hoffnung in der Person Jesu verwirklicht wußten. So lange das Volk dieser Hoffnung die an Jesum Gläubigen nicht von sich ausschloß, achteten sie sich verpflichtet, ihr eigenthümliches Gemeinleben innerhalb des israelitischen zu führen, und den Tempelgottesdienst, obwohl er für sie nurmehr abschattete, was sie im Glauben wesenhaft besaßen, auch ihren Gottesdienst seyn zu lassen[390]). In so weit es hiemit gegeben war, erkannten sie auch die Obrigkeit dieses gottesdienstlichen Gemeinwesens an, und weigerten ihr den Gehorsam nicht, sondern gehorchten nur Gotte mehr als ihr[391]), indem sie sich nicht wehren ließen, mit Wort und That den Heiland zu bezeugen, welchen Gott zu seiner Rechten erhöht hatte, um Israel Buße und Sündenvergebung zu schenken. Daß man sie in Folge dessen nur für eine Sondergemeinschaft innerhalb des Volkes Gottes achtete wie die pharisäische oder sadduccäische[392]), war ihnen unanstößig. Sie begnügten sich, die Gemeinschaft ihres Glaubens an die Schrift und deren Erfüllung mit einem Gemeinleben zu bethätigen, dessen gottesdienstliche Gestalt, bestehend in der Apostel Lehre, dem Gebete im Namen Jesu und dem Brotbrechen, aus ihrer Glaubensgemeinschaft unmittelbar erwuchs, und dessen amtliche Ordnung, abgesehen von dem apostolischen Berufe der Kirchengründung, nur allmählig je nach Maßgabe des Bedürfnisses sich ausbildete.

Nächst der Geschichte des Herrn und dem Anfange seiner Kirche ist es vornämlich der Brief an die Hebräer, welcher für die Bestätigung unsers Lehrsatzes in Betracht kommt. In ihm handelt es sich

---

[390]) vgl. Harnack d. christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter S. 101. [391]) Akt. 3, 19; 5, 29. [392]) Akt. 28, 22.

ja, wie nirgend sonst in der neutestamentlichen Schrift, um Abwehr der Gefahr eines Abfalls von der Kirche. Worauf geht nun in solchem Falle zunächst und vor allem die Ermahnung des Apostels? Nicht auf Gehorsam gegen die Träger des Gemeindeamts, auch nicht auf fleißigere Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben, sondern auf Festhaltung des Bekenntnisses, welches die von der alttestamentlichen Schrift bezeugten Thatsachen der neuen Heilszeit zum Inhalte hat. Das Wort Gottes, welches die Christenheit bekennt, heißt er die Wankenden mit kräftigerem Glauben erfassen. Dieß ist aber das Wort, welches Gott in dieser letzten Zeit durch seinen Sohn geredet hat, von dem es durch diejenigen, welche es ihn selbst haben reden hören, auf uns gekommen ist. Man hat aus diesem εἰς ἡμᾶς[393]) entnehmen wollen, daß der Verfasser des Briefs kein Apostel gewesen. Aber in Wahrheit erhellt daraus nur, daß er keiner von denen gewesen, welche bezeugen konnten, daß sie den Herrn zur Zeit, als er auf Erden war, das Heil, welches sie nun predigten, mit eigenen Ohren haben verkündigen hören[394]). Denn auf zweierlei kam es dem Verfasser an, daß das Heil in Gestalt des Wortes und deshalb als eine Sache des Glaubens auf Erden, und daß es in dem durch den Tod zu Gott hingegangenen Heiland wesenhaft verwirklicht im Himmel ist. Welch einen Anspruch auf Glauben jenes Wort hat, zeigt er durch seine Hinweisung auf den, welcher es in die Welt gebracht hat; und welch ein Heil uns in diesem Worte geschenkt ist, zeigt er damit, daß er in Erinnerung bringt, was es um den Hingang dessen ist, der es geredet hat. Jenes Wort ist der Abschluß, dieses Heil ist die Erfüllung des in der alttestamentlichen Schrift enthaltenen Wortes Gottes, welches also Lügen straft, wer von dem christlichen Bekenntnisse läßt. In diesem Sinne ermahnt der Apostel, das Bekenntniß festzuhalten, nicht weil es Bekenntniß der Kirche, sondern weil es Bekenntniß des in der Schrift bezeugten, von dem Herrn selbst verkündigten Heils ist. Nachdem nun das neutestamentliche Wort zur neutestamentlichen Schrift geworden, lautet für uns die Ermahnung des Apostels dahin, daß wir das in der heiligen Schrift ein für alle Mal vorhandene Wort

---

[393]) Hebr. 2, 3. [394]) vgl. Ebrard z. d. St.

Gottes unser Bekenntniß bleiben und immer mehr werden lassen sollen.

Erst unter dieser Voraussetzung bezieht sich dann die zweite Ermahnung auf die Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben[395]), und zwar nicht sowohl auf eine Theilnahme an demselben, vermöge deren die Gemeinschaft dem Theilnehmenden, als vielmehr auf eine solche, vermöge deren seine Theilnahme der versammelten Gemeinde zu Gute kommt. Denn im Zusammenhange mit der Ermunterung *κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* heißt es weiter, *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες*: ein Gegensatz, in welchem man zu *παρακαλοῦντες* ohne Willkühr oder Härte kein anderes Objekt als das von *ἐγκαταλείποντες* ergänzen kann, ohne daß man deswegen *τὴν ἐπισυναγωγήν* anders als von der versammelten Gemeinde, etwa im Sinne von *ἐκκλησία* zu verstehen braucht[396]). Eben deshalb, damit man die versammelte Gemeinde verstehe und nicht blos die gesammelte, hat der Verfasser die Zusammensetzung *ἐπισυναγωγή*[397]), nicht blos *συναγωγή*[398]), gewählt. Aber bei *ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγήν* hat man hinwieder nicht an ein Fernbleiben aus Menschenfurcht[399]) zu denken, geschweige an Abfall vom Christenthum[400]), in welchem Falle der Verfasser auch wieder nicht die Zusammensetzung *ἐγκαταλείπειν* statt des bloßen *καταλείπειν* gewählt haben würde[401]). *Ἐγκαταλείπειν* ist ein Verlassen, durch das man den Andern sich selbst überläßt oder preisgibt[402]). Anstatt sich der Gemeinde zu entziehen und sie in ihrer schweren innern Gefährdung sich zu überlassen, soll jeder Einzelne das Seine dazu beitragen, sie durch ermahnenden, stärkenden, tröstenden Zuspruch vor der Gefahr des Abfalls zu bewahren, und mit dieser Absicht ihre Versammlungen besuchen. Wo es sich also darum handelt, in der Gemeinschaft mit Christo zu erhalten, weist der Apostel vor allem Andern auf das ein für alle Mal gegebene Wort Gottes hin. Diejenigen aber, welche fester als Andere im Glauben an dasselbe stehen, ermahnt er

---

[395]) Hebr. 10, 25. [396]) gegen Böhme z. d. St. [397]) vgl. 2 Thess. 2, 1. [398]) s. z. B. Apokal. 2, 9. [399]) so Ebrard. [400]) so zuletzt noch Bleek. [401]) vgl. Böhme z. d. St. [402]) vgl. z. B. 2 Kor. 4, 9; 2 Tim. 4, 10. 16.

zu einer thätigen Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben, welche den Andern zur Festigung ihres Glaubens diene. Erst an letzter Stelle, am Schlusse des ganzen Briefs begegnet uns eine auf das Verhalten gegen die Träger des gemeindlichen Amts bezügliche Vermahnung[403]). Der willige Gehorsam gegen dieselben, welchen der Apostel hier fordert, hat die selbstständige Aneignung des Wortes Gottes und die selbstthätige Theilnahme an dem gottesdienstlichen Gemeinleben zu seiner Voraussetzung.

Für die Schlußbemerkung unsers Lehrsatzes, daß der mit dem Amte gesetzte Unterschied die entsprechende Unterschiedlichkeit des vorher beschriebenen kirchlichen Handelns mit sich bringe, wird es einer eigenen Schriftbeweisführung nicht bedürfen. Um eine solche herzustellen, wäre nämlich nichts weiter nöthig, als dasjenige, was wir oben zur Erhärtung unserer Aussage über das kirchliche Amt aus der heiligen Schrift entnommen haben, mit dem in Verbindung zu setzen, was uns die Schrift so eben über das Wesen des kirchlichen Handelns überhaupt gesagt hat. Denn es ist eben dasselbe kirchliche Handeln, welches von den Trägern des kirchlichen Amts und welches von denen geübt wird, an welchen sie ihr Berufswerk thun, nur mit dem oben nachgewiesenen Unterschiede des besondern und des allgemeinen Berufs. Ich darf mich also wohl mit dieser Rückerinnerung begnügen und gleich weitergehen zu dem christlichen Handeln in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Familie.

Daß unter diesen die Familie die vorderste Stelle einnimmt, hat für uns die Bedeutung, daß das Handeln des Christen nächst der Erfüllung der kirchlichen Pflicht vor allem Erfüllung der Familienpflicht ist. Hiefür das Zeugniß der Schrift zu erheben, wird allerdings der Mühe verlohnen. Wir finden dasselbe schon gleich darin, daß die heilige Geschichte nicht mit einer völkerweise lebenden Menschheit, aber auch nicht mit einer bloßen Mehrzahl einzelner Menschen anhebt, sondern von jener sinnlich vermittelten Gemeinschaft zwischen Jehova und Adam, welche uns bestätigt, daß die kirchliche Gemeinschaft ihre Stelle vor den Gemeinschaften des natürlichen Lebens hat, zu der Gemeinschaft des Mannes und des Weibes übergeht. In der

---

[403]) Hebr. 13, 17.

Form der Familie hat die Menschheit zufolge der heiligen Schrift gelebt, ehe es zu einem Völkerthume kam. Eben so ist dann auch die Geschichte des Heilsgemeinwesens zuerst Familiengeschichte, dann Volksgeschichte. Der Sohn Gottes aber, nachdem er vom Weibe geboren war und die Beschneidung empfangen hatte, gehörte zuvörderst gleich aller männlichen Erstgeburt dem gottesdienstlichen Gemeinwesen an, und mußte deshalb im Tempel dargestellt und gelöst werden[404]); dann aber, seinen Eltern zurückgegeben, wuchs er im Hause derselben als Glied der Familie auf. Von dem Knaben Jesus wird zuerst erzählt, daß er wohl gewußt hat, er müsse in dem seyn, das seines himmlischen Vaters ist; dann aber, daß er seinen menschlichen Eltern unterthan gewesen[405]). Und als Mann hat er Mutter und Brüder verlassen, um seinem Volke zu leben, aber nicht weil es sein Volk, sondern weil es das Volk Gottes war: seine Jünger sind es und nicht seine Volksgenossen, von welchen er sagt, sie seyen ihm Mutter und Brüder[406]). Nur das Reich Gottes ging ihm seinem Verhältnisse zu Mutter und Brüdern vor. Seine letzte Sorge, ehe er starb, war die, seiner Mutter einen Sohn zu geben an seiner Statt. Eben so sehen wir die Christen vor allem als Glieder der Gemeinde, demnächst aber als Glieder ihrer Familie leben. Denn das Christenthum löst die Familienbande selbst dann nicht, wenn ein Theil gläubig wird und der andere nicht[407]). Wie Mann oder Weib, wie Eltern und Kinder, wie Herren und Knechte sich zu einander verhalten sollen, darauf zunächst richten sich die Ermahnungen des Apostels, wenn er von der Pflicht der christlichen Gemeinschaft zu den Pflichten in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens übergeht[408]). Und wenn Petrus seine auf das Verhalten in diesen Gemeinschaften bezüglichen Ermahnungen mit dem Verhalten gegen die staatliche Obrigkeit beginnt[409]), so ist dieß nur scheinbar anders, indem er nämlich von den entfernteren Gemeinschaftsverhältnissen zu den näheren, vom Gehorsam der Unterthanen zu dem der Knechte und von

---

[404]) vgl. Lange d. Leben Jesu II. S. 116. [405]) Luc. 2, 51. [406]) Matth. 12, 49. [407]) vgl. 1 Kor. 7, 12 ff.; 1 Petr. 3, 1. [408]) Eph. 5, 22 ff.; Kol. 3, 18 ff. [409]) 1 Petr. 2, 13 ff.

diesem zum Gehorsam der Ehefrauen und zum Verhalten der Eheleute überhaupt fortschreitet.

Da man Ehe und Familie wohl auch als zwei gesonderte Gemeinschaften behandelt hat[410]), so sollten wir eigentlich die Schrift auch darauf ansehen, ob in ihr die eheliche Gemeinschaft Gegenstand eines so viel andern sittlichen Verhaltens ist, als die aus ihr hervorgehende Familiengemeinschaft, daß man, um schriftgemäß zu verfahren, das eine von dem andern gesondert beschreiben müßte. Wir können uns jedoch dessen entschlagen. Denn stellt es sich nur heraus, daß es in der That die selben und gleichen Gemeingüter sind, welche dort und welche hier gepflegt seyn wollen; so haben wir hieran auch den Beweis, daß es wesentlich das gleiche sittliche Verhalten ist, welches die eine und welches die andere Gemeinschaft mit sich bringt, oder vielmehr, daß die eheliche Gemeinschaft als Familiengemeinschaft angesehen und letztere nur mit Einschluß jener verstanden seyn will. Es sind wieder drei Gemeingüter, die wir unterschieden haben, Familiensinn, Familienbesitz und staatliche Stellung der Familie. Haben wir sie richtig unterschieden und bezeichnet, so wird sich alles Verhalten in der Familiengemeinschaft, welchem die Schrift Zeugniß gibt, als Pflege derselben darstellen, und zwar so, daß sie in dieser Folge Gegenstand der Pflege sind.

Hiefür berufen wir uns zuvörderst auf die Erzählung von der Schöpfung des Weibes. Das Verlangen, welches Gott in dem Erstgeschaffenen weckte, um es dann durch Erschaffung des Weibes zu befriedigen, wird damit bezeichnet, daß es heißt, er habe unter den lebendigen Wesen keines gefunden, welches ihm עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ seyn konnte, also keines, welches ihm eine Hülfe der Art seyn konnte, daß er sie sich gegenüber hatte: denn dieß bedeutet כְּנֶגְדּוֹ und nicht, daß die begehrte Hülfe eine ihm entsprechende sey[411]). Die Thiere waren unter ihm, Gott war über ihm, zwischen beiden stand er einsam, konnte an Gott eine Hülfe haben, welcher über ihm waltete, und an den Thieren, über die er herrschte, aber seines Gleichen hatte

---

[410]) s. z. B. Harleß christl. Ethik S. 283 f. [411]) gegen Tuch, Baumgarten, Knobel u. A.

er nicht zum Beistande. Seinem Verlangen nach seines Gleichen entsprach nun Gott nicht damit, daß er andere Menschen neben ihm schuf, welche eben dasselbe waren, wie er, und auch nicht damit, daß er ihm gegenüber, sondern daß er aus ihm das Weib schuf, und ihn so zum Manne des Weibes machte. Als der Mann des Weibes ansichtig ward, rief er זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי. Er erkannte, daß Gott sie für ihn geschaffen, und auf solcher Erkenntniß beruht von nun an die Ehe. Nicht beruht sie auf der Freiwilligkeit der Vereinigung beider Gatten, welche also auch nicht das Unterscheidende der ehelichen Gemeinschaft gegenüber der Familiengemeinschaft seyn wird, daß etwa erstere um deß willen von letzterer gesondert werden müßte[412]). Worüber aber der Mann sich freute, war zunächst nicht dieß, daß er nun eine Hülfe, sondern daß er ein ihm verwandtes Wesen hatte[413]). Die aus des Weibes Naturverwandtschaft mit ihm herrührende Empfindung der Zusammengehörigkeit, welche dem entspricht, was wir den Familiensinn genannt haben, kam vor allem zu ihrem Ausdrucke. Erst darnach wird der Mann auch das inne werden, daß er eine Hülfe hat an dem Weibe, eine Hülfe zur Erfüllung seiner Bestimmung. Was sie ihm mitbringt an Gaben und Kräften, bereichert sein Besitzthum, das Besitzthum des Herrschers über die ihn umgebende Welt. Sie haben gemeinsam, was jedem von ihnen eignet: eine Gemeinschaft des Besitzes, mit welcher der Anfang dessen gegeben ist, was wir den Familienbesitz genannt haben. Endlich die Bestimmung, für welche der Mensch geschaffen und zu deren Verwirklichung ihm jetzt das Weib zur Hülfe gegeben war, vergleicht sich dem, was nachmals die Stellung im Staate für die Familie ist, insofern es sich beide Male um den angewiesenen und auszufüllenden Ort im größern Ganzen handelt.

Wenn hernach das Weib vielmehr dazu gedient hat, den Mann seiner Bestimmung verlustig gehen zu lassen, so hat dieß seinen Grund darin, daß sie sich durch ein vermeintliches Gut, das sich ihr als Steigerung des gemeinsamen Besitzes darbot, zu einem Thun bestimmen ließ, zu welchem es nicht bei ihr kommen konnte, ohne daß

---

[412]) gegen Harleß a. a. O. [413]) vgl. z. B. Gen. 29, 14; 37, 27; Richt. 9, 2; 2 Sam. 5, 1.

sie ihre Empfindung des Verhältnisses zum Manne, wie dasselbe durch ihre Erschaffung aus ihm gesetzt war, durch das Verlangen nach jenem vermeintlichen Gute unterdrücken ließ[414]). Andererseits entschuldigt der Mann seine Übertretung des göttlichen Verbots vergeblich damit, daß ihm ja das von Gott selbst ihm zur Gemeinschaft gegebene Weib die verbotene Frucht zu essen gegeben habe, indem es ihm zugekommen wäre, die durch die Schöpfung gesetzte Art und Weise dieser Gemeinschaft wider sie aufrecht zu erhalten. Denn wie das Weib eben so wohl verschieden von ihm als seines Gleichen, aus ihm und für ihn und daher abhängig von ihm geschaffen war, so hätte er dem gemäß seine Empfindung des zwischen ihnen Statt habenden Unterschieds eben so kräftig seyn lassen müssen, als die Empfindung seiner Naturgleichheit mit ihr. An Beiden, am Manne wie am Weibe, strafte sich die Verkennung ihrer durch die Schöpfung gesetzten Verschiedenheit unmittelbar, indem sich ihnen dafür die leidige Empfindung derselben aufnöthigte, daß sie sich vor einander schämen mußten; und das Weib insonderheit lernte aus dem Strafworte Gottes im Voraus, daß sie die Steigerung des geschlechtlichen Gegensatzes zu einer leidigen Herrschaft des Mannes und leidigen Abhängigkeit des Weibes für die Strafe ihrer falschen Selbstständigkeit anzusehen haben werde.

Die erste Sünde war also auch die erste Familiensünde. Die zweite Familiensünde, zugleich die erste Steigerung der Sünde, von welcher die Schrift berichtet, war ein Brudermord. Jene kam aus dem Verlangen nach einem vermeintlichen Gute, welches das Weib mit dem Manne theilen wollte, diese aus dem Neid um ein wirkliches Gut, welches der Bruder dem Bruder mißgönnte. Dieser Neid ertödtete in Kain die Empfindung seiner Naturgemeinschaft mit dem Bruder, daß er an ihm that, als wäre er nicht seines Gleichen. Dafür ging er seiner Stelle in dem Ganzen der einheitlichen Menschheit verlustig, und wurde der Ahnherr eines abgetrennten Zweigs derselben. Die hier eingetretene Entartung der Familie wird uns an dem Beispiele Lamech's vor Augen gestellt, welcher zwei Frauen nimmt und ihnen ein Lied singt, welches seine Entschlossenheit zum

---

[414]) vgl. 1 Tim. 2, 11 ff.

Morde der Selbstrache ausspricht. Er nahm also nicht das Weib, von dem er inne ward, daß es für ihn geschaffen sey, sondern entwürdigte die göttliche Ordnung der Ehe zu einer Sache seines Beliebens. Gedoppelten Besitzes wollte er sich vergnügen und berühmen: dieser Lust opferte er die gleichheitliche Gegenseitigkeit des ehelichen Verhältnisses und die Einheitlichkeit der aus demselben erwachsenden Familie. War dieß eine Entwürdigung des Weibes, so nicht minder auch, daß er seinen Frauen zumuthete, an seiner trotzig wilden Mannesart ihr Vergnügen zu haben. Denn daß er ihnen das ruchlose Lied von dem Morde sang, mit welchem er bewiesen habe, daß er sich selbst besser zu rächen wisse, als Gott den Kain, veranschaulicht uns die Art und Weise, wie er sich zu seinen Frauen stellte. Aus seinem Hause gingen Erfinder und Erfindungen hervor, welche ihm für die größere Gemeinschaft, der es angehörte, eine ungemeine Bedeutung gaben. Aber größer, als der Gewinn, welchen sie dadurch empfing, war der Nachtheil, welcher ihr aus der Entsittlichung des ehelichen Verhältnisses erwachsen mußte, deren verderbliches Beispiel hier gegeben war. Denn die Familie erschien nurmehr als eine Gemeinschaft des Habens und Könnens, des Genießens und Beschaffens[415]), ohne sittliche Pflege des ihr eigenthümlichen Sinnes, welcher der Naturgrund alles sittlichen Familienlebens ist.

Ein Beispiel rechter Familiengemeinschaft stellt uns die Schrift im Hause Noah's vor Augen. Wir lesen nicht, daß alle sieben Angehörigen desselben den Glauben des Hausvaters getheilt haben. Genug, wenn die Familienbande stark genug waren, sie so an ihn zu ketten, daß sie nicht von ihm ließen, wie seltsam ihnen auch sein Thun scheinen mochte. Ihr sittlicher Familiensinn ersetzte ihnen dann den Glauben und rettete sie in das Haus des Heils, welches sie dem gläubigen Vater bauen halfen. Desto schwerer war aber die nachmalige Versündigung Ham's, wenn er nach solcher Erfahrung von dem Segen des Familiensinnes des natürlichen Gefühls eines Sohnes gegen den Vater bis zu dem Grade bar und ledig werden konnte, daß er sich an des Vaters Schande ergötzte und seine Brüder damit

[415]) vgl. Drechsler bei Delitzsch d. Geneſis I. S. 210.

zu ergötzen meinte. Billig ging er für solche Sünde des Segens verlustig, welchen der Ahnherr des neu beginnenden Menschengeschlechts über seine Nachkommenschaft aussprach; und der Vorzug der semitischen und japhetitischen Menschheit vor der hamitischen hat den entscheidenden Werth bestätigt, welchen die Heilighaltung des Familiensinns für das gesammte natürliche Leben hat.

Die Heilighaltung dieses natürlichen Sinnes ist denn auch das erste, was uns in dem Hause Abraham's, Isaak's und Jakob's nächst dem Glauben an die Verheißung Gottes entgegentritt; oder wo uns eine Versündigung an demselben begegnet, folgt ihr auch gleich die entsprechende Bestrafung. Es ist keine Verletzung des rechten ehelichen Sinnes, daß Abraham Hagar zum Weibe nimmt; denn Sara selbst gibt sie ihm zum Weibe, ob ihm etwa die Magd den Sohn der Verheißung gebäre, welchen zu gebären ihr selbst nicht gegeben schien. Als nun die Magd schwanger ward und sich dessen wider ihre Herrin überhob, sah Abraham nicht seine Hoffnung an, daß sie ihm einen Sohn gebären werde, sondern nur das eheliche Recht seines Weibes, und sprach הִנֵּה שִׁפְחָתֵךְ בְּיָדֵךְ עֲשִׂי־לָהּ הַטּוֹב בְּעֵינָיִךְ[416]). Hagar war und blieb ihm nichts weiter als die Magd seines Weibes. Aber den Sohn, welchen sie ihm gebar, hatte er lieb als sein Fleisch und Blut; daher er sich durch den Willen Sara's nicht, sondern erst durch Gottes geoffenbarten Willen bestimmen ließ, ihn von seinem Hause auszuschließen. Ismael hatte seiner Seits dieß Geschick verschuldet, als er am Tage der Entwöhnung Isaak's — denn in diesem Zusammenhange steht die Erzählung von dem Entwöhnungsfeste mit dem Folgenden[417]) — über den Sohn seines Vaters seinen Spott trieb, statt die Freude des Hauses zu theilen — denn in diesem Gegensatze will der Erzähler den Ausdruck מְצַחֵק verstanden wissen[418]). Wenn Abraham späterhin nach Sara's Tode ein anderes Weib nahm, welches ihm nicht war, was ihm Sara gewesen, sondern ihm nur dazu diente, ein Vater vieler Söhne zu werden; so hatte er auch das Leid davon, daß er

[416]) Gen. 16, 6. [417]) vgl. Baumgarten z. Gen. 21, 8 ff. [418]) gegen Tuch z. d. St.

diese Söhne alle bei Lebzeiten von sich thun mußte, um nicht das ausschließliche Erbrecht Isaak's zu beeinträchtigen[419]), dessen natürlicher Grund, ohne welchen die darauf bezügliche Offenbarung Gottes nicht verstanden seyn will, die Ausschließlichkeit war, mit welcher Sara sein Weib im vollen Sinne des Worts gewesen[420]).

Die Art und Weise, wie Rebekka Isaak's Weib geworden, ist zu sehr durch die besonderen Umstände bedingt, unter denen dieß geschehen, als daß sie ein Beispiel seyn könnte, wie man ehelichen soll[421]). Isaak begehrte kein Weib, sondern trauerte nur um den Tod seiner Mutter. Es ist Abraham, welcher darauf Bedacht nehmen muß, wie er ein Weib für seinen Sohn gewinne, damit die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung Fortgang habe. Dieß Weib darf aber keine Tochter des Volks seyn, unter welchem er wohnt, weil sonst das aus solcher Ehe erwachsende Geschlecht Gefahr läuft, seiner Besonderung verlustig zu gehen und sich unter das Volk zu verlieren, dessen Land ihm verheißen ist. Hinwieder wagt Abraham nicht, den Sohn in die Heimath zu entsenden, welche er auf Gottes Geheiß verlassen hat, daß er sich aus der nun allein zur Wahl stehenden Verwandtschaft ein Weib nehme; denn es könnte geschehen, daß Isaak mit dem Weibe seiner Wahl in ihrer Heimath bliebe und damit die Verheißung zu nichte machte. So kam es, daß Isaak's Verehelichung eine That des Gottvertrauens seines Vaters war, und weder Isaak ein Weib nahm, das er sich gewählt, noch Rebekka mit dem Manne zog, den sie liebgewonnen hatte. Aber es war eine Belohnung des Gottvertrauens Abraham's, daß Rebekka, als sie Isaak's ansichtig ward, einen Eindruck von ihm empfing, der ihr Herz ihm zuneigte, ehe sie noch wußte, ob er es sey, und daß Isaak, als sie ihm zugeführt wurde, sie lieb gewann und durch ihren Besitz um der Mutter Tod getröstet war. Anders geschah es bei Jakob. Ihn hatte sein Geschick wider seinen Willen in das Haus der fernen Verwandten geführt. Da gewann er Rahel lieb und warb um sie und ließ sich die Jahre des Dienstes nicht verdrießen, sie zu gewinnen. Es war nicht seine Wahl, daß er auch Lea zum Weibe

---

[419]) gegen Delitzsch z. Gen. 25, 1 ff. [420]) vgl. Gal. 4, 22. [421]) gegen Ewald Geschichte des Volkes Isr. I. S. 440.

bekam, und nicht sein Entschluß, daß er mit den Mägden seiner Frauen Kinder zeugte. Nach eigenem Willen wäre er nur Eines Weibes Mann gewesen[422]).

Was sich in Isaak's und Jakob's Hause Trauriges begeben hat, gibt sich alles als Folge und Strafe feinerer oder gröberer Verletzungen des Familiensinns zu erkennen. Die falsche Vorliebe, mit welcher Isaak und Rebekka, er dem einen, sie dem andern ihrer Söhne zugethan waren, strafte sich durch die bitteren Früchte, welche daraus für das Verhältniß der beiden Brüder erwuchsen. Isaak sah seine Vorliebe für Esau von diesem übel belohnt mit absichtlichem Herzeleid, das er den Eltern anthat, und Rebekka mußte für ihre aus Parteilichkeit für Jakob hervorgegangene Verletzung der schuldigen Ehrfurcht gegen den Mann, als sie den Lieblingssohn zur gleichen Sünde gegen den Vater anleitete, mit Furcht und Zittern um das Leben des Bevorzugten büßen. Jakob aber büßte, was er aus Verlangen nach dem Vorrechte des Erstgebornen an dem Vater und dem Bruder gesündigt hatte, sein Leben lang theils unmittelbar, theils mittelbar, zuerst indem er aus Furcht vor dem Bruder das elterliche Haus meiden und in der Fremde ein Knecht seines Verwandten seyn mußte; sodann als ihn Laban, um sein Familienbesitzthum beisammenzubehalten, unbrüderlich in seinem Dienste zurückhielt, daß er sich davonstehlen mußte, um ein selbstständiges Haus zu begründen; und endlich, als Ruben der Ehrfurcht gegen den Vater so weit vergaß, das Ehebett desselben zu schänden, und Joseph für die falsche Vorliebe, die ihm der Vater zuwendete, den tödtlichen Haß seiner Brüder erfuhr, und es noch eine Milderung des daraus entsprungenen Jammers war, daß sie ihn belogen, ein wildes Thier habe den geliebtesten seiner Söhne zerrissen.

So lehrt diese den Anfang der Geschichte Israel's bildende Familiengeschichte, daß es der Familiensinn ist, welcher vor allem heilig gehalten seyn will, damit es im Hause wohl stehe und gehe, es sey die Liebe von Mann und Weib oder von Eltern und Kindern oder der Geschwister unter sich. Aber auch das Verhältniß von Herrschaft und Gesinde hat hier sein Vorbild. Denn so nahe steht dem

---

[422]) vgl. Ewald d. Alterthümer des Volkes Isr. S. 225.

Abraham seines Hauses erbeigener Knecht Elieser, daß es ihm, wenn er kinderlos dahingeht, der nächstliegende Gedanke ist, von ihm beerbt zu werden, nachdem er einmal von seiner Verwandtschaft geschieden lebt. Er spricht בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק[423]): ein aus schmerzlicher Empfindung hervorgehendes Wortspiel, in welchem בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי eins und dasselbe ist mit בֶּן־בֵּיתִי[424]) oder יְלִיד בֵּיתִי[425]), nur durch מֶשֶׁק näher dahin bestimmt, daß es einen leibeigenen Angehörigen des Hauses bezeichnet, דַּמֶּשֶׂק aber eins und dasselbe mit דַּרְמֶשֶׂק[426]) oder דְּמֶשֶׂק[427]), also gleichbedeutend mit בַּעַל מֶשֶׂק[428]) oder, wie es der Erzähler selbst übersetzt, יוֹרֵשׁ אֹתִי. Mein hauseigener Knecht, sagt er, wird Eigenthumsherr. Man sieht, es ist ihm ein trauriger Gedanke, kinderlos zu sterben; aber wenn er kinderlos stirbt, will er gern den treuen Leibeigenen sein reiches Besitzthum erben lassen. Eben derselbe Elieser ist wahrscheinlich unter dem Hausmeister zu verstehen[429]) welchen Abraham ausgesendet hat, ein Weib für Isaak zu freien. Auch diese Erzählung läßt uns ein so inniges Verhältniß des Vertrauens von Seiten des Herrn und der herzlichen Ergebenheit von Seiten des Knechts wahrnehmen, daß die Wirkung eines solchen Beispiels auf die Sinnesweise des Volks, welches vor allem auf Abraham's Vorbild hingewiesen war, der Leibeigenschaft ihre Bitterkeit zu nehmen vermochte.

Denn wir dürfen nicht außer Acht lassen, daß die sittliche Anschauung des israelitischen Volks durch das sinaitische Gesetz nur im Zusammenhange mit den geschichtlichen Vorbedingungen desselben bestimmt werden sollte. Nur bei denjenigen, welche sich durch die Vorgeschichte desselben lehren und bilden ließen, erreichte es auch selbst den Zweck, eine gottgefällige Gesinnung zu wirken. Dieß gilt insonderheit auch für das sittliche Verhalten in der Familiengemeinschaft. Wie hoch das sinaitische Gesetz diese sittliche Gemeinschaft hält, sieht man aus der Stelle, welche das Gebot, Vater und Mut-

---

[423]) Gen. 15, 2. [424]) s. Gen. 15, 3. [425]) vgl. z. B. Gen. 17, 27. [426]) vgl. 1 Chron. 18, 5. [427]) s. Amos 3, 12 u. Baur z. d. St. [428]) vgl. Fürst hebr. u. chald. Handwörterbuch u. d. W. דִּי [429]) vgl. Delitzsch d. Genesis I. S. 419.

ter zu ehren, in der Reihe der zehn Worte einnimmt. Es steht obenan unter den auf das Verhalten gegen Menschen bezüglichen Geboten, und unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß es allein nicht verbietet, sondern gebietet. Aber wie kommt es, daß die zehn Worte nicht ein Gleiches in Bezug auf das eheliche Verhalten einschärfen? Denn das Verbot לֹא תִנְאָף ist zwar nicht blos gegen eine Schädigung des Nächsten gerichtet[430]), indem ja נָאַף jede geschlechtliche Versündigung bezeichnet, welche Verletzung eines ehelichen Verhältnisses ist, sey es des eigenen oder eines fremden[431]): wie man überhaupt weder die auf Morden, Ehebrechen und Stehlen bezüglichen Verbote für Sicherstellungen des Nächsten gegen thätliche Verletzung, sondern vielmehr für Sicherungen des Lebens, der Ehe und des Eigenthums nehmen muß, noch die wider böses Gelüsten gerichteten Verbote für Sicherstellungen des Nächsten gegen dasselbe[432]), sondern vielmehr für Weisungen, das eigene Herz davon rein zu halten. Aber immerhin enthalten doch die zehn Worte kein Gebot der ehelichen Liebe, sondern nur ein Verbot des Ehebruchs, und auch sonst begegnet uns im ganzen Umfange des sinaitischen Gesetzes kein Gebot solchen Inhalts. In Wahrheit hat es jedoch mit dem auf das kindliche Verhalten bezüglichen Gebote wesentlich die gleiche Bewandniß, wie mit dem auf das eheliche Verhalten bezüglichen Verbote. Denn auch jenes fordert nicht sowohl eine Gesinnung, als vielmehr ein Handeln, nämlich daß man den Eltern nicht vorenthalte, sondern leiste, was ihnen gebührt. כַּבֵּד ist in demselben Sinne gemeint, in welchem es Prov. 3, 9 heißt כַּבֵּד אֶת־יְהוָה מֵהוֹנֶךָ oder Jes. 43, 23 וְכִבַּדְתַּנִי לֹא כִבַּדְתָּנִי. Daher lautet jene lästerliche pharisäische Satzung ὃς ἐὰν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς· καὶ οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ[433]). Sie gebietet dem, welcher etwa im Zorn alles, was er möglicher Weise seinen Eltern könnte zu Gute kommen lassen, an das Heiligthum verlobt hat, daß er dieses Gelöbniß wirklich halte

---

[430]) gegen Baumgarten theol. Comm. z. Pentateuch I. S. 16; Kurtz Geschichte des A. Bundes II. S. 290; u. A. [431]) vgl. z. B. Lev. 20, 10; Hos. 4, 14. [432]) so z. B. Kurtz a. a. O. [433]) Matth. 15, 5.

und also den Eltern die ihnen nach dem Gesetze zustehende Gebühr nicht leiste. Denn *καὶ οὐ μὴ τιμήσει* ist Nachsatz[434]), und heißt „er soll auch wirklich nicht ehren", indem *οὐ μή* mit dem Futurum oder Conjunktiv des Aorist allerdings eben so gut Verbot seyn kann, als *οὐκ* oder *μή* allein[435]). Eine andere Bestätigung dieser Fassung des כַּבֵּד ist es, wenn jene Aufzählung der Gebote, mit welcher der Herr die Frage des reichen Jünglings beantwortet, in dem Berichte des Marcus so lautet: *Μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, μὴ ἀποστερήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα*[436]). Man nimmt hier insgemein *μὴ ἀποστερήσῃς* für einen, dann aber nicht blos freien[437]), sondern allerdings sehr wenig entsprechenden[438]) Ausdruck für das Verbot לֹא תַחְמֹד oder לֹא תְתָאֵוֶּה. Es ist aber, wenn ich recht sehe, nichts anderes als die verbietende Fassung des gebietenden *τίμα*, welches ihm als gleichbedeutend zur Seite gesetzt ist, indem der Evangelist *ἀποστερεῖν* von der Vorenthaltung des zu Leistenden gebraucht, wie wir es 1 Kor. 7, 5 gebraucht finden. Denn an dieser Stelle will zu dem Verbote *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους* nicht *τοῦ σώματος*[439]) noch *τῆς ἐξουσίας*[440]) hinzugedacht seyn, sondern *τῆς ὀφειλῆς*, so daß *ἀποστερεῖν* das Widerspiel von *ἀποδιδόναι* ist.

Das Gebot כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ geht also seinem nächsten Wortlaute nach auf eine Leistung des Kindes gegen die Eltern, welche eben so äußerlicher Art ist, wie etwa die Heilighaltung des Sabbaths durch Arbeitseinstellung. Ein ähnliches Gebot für das eheliche Verhältniß wäre aber offenbar sehr überflüssig, da es befehlen würde, was in der Natur dieses Verhältnisses selbst liegt und nicht befohlen zu werden brauchte. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß wir in dem sinaitischen Gesetze, abgesehen von jenen allgemeinsten Forderungen der Liebe Gottes und des Nächsten, der Natur der Sache nach keine auf die Sinnesweise, sondern nur auf Erweisungen derselben

---

[434]) gegen Fritzsche u. Meyer z. d. St. [435]) vgl. z. B. Matth. 16, 22; Joh. 13, 8. [436]) Marc. 10, 19. [437]) so de Wette z. d. St. [438]) so Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 286. [439]) gegen Osiander z. d. St. [440]) gegen Meyer z. d. St.

bezügliche Gebote zu erwarten haben: wie denn auch jenes לֹא תַחְמֹד und לֹא תְתָאֵוֶּה nur die Abwesenheit innerlicher Versündigungen gegen den Nächsten fordert, nicht aber diejenige Sinnesweise, welche solche Versündigungen von selbst ausschließt. Darum können wir aber nichts desto weniger diesen dem israelitischen Volksgenossen gegebenen Gesetzbestimmungen die dahinter liegende Willensmeinung des göttlichen Gesetzgebers absehen, welches das rechte Verhalten des Menschen in den verschiedenen sittlichen Gemeinschaften sey. In diesem Sinne und zu diesem Zwecke vergleichen wir also auch die einzelnen auf die Familie bezüglichen Satzungen. Was nun zunächst die Ehe anlangt, so finden wir dieselbe durch das Verbot, innerhalb gewisser Verwandtschaftsgrade zu heirathen, vor der Vermischung mit anderen innerhalb der Familie befindlichen Verhältnissen gewahrt, also die Eigenthümlichkeit des geschlechtlichen Verhältnisses im Unterschiede von der sonstigen Mannigfaltigkeit der Familienbeziehungen aufrecht erhalten. Sodann ist unter der Voraussetzung, daß ein Mann sein Weib aus irgend welchem ihm selbst zur Beurtheilung überlassenen Grunde wieder von sich thut, zwar nicht, daß er sie überhaupt[441]), wohl aber, daß er sie, nachdem sie inzwischen eines andern Mannes Weib gewesen, wieder eheliche, aus dem Grunde schlechterdings verboten, weil sie für ihn unrein geworden[442]). Das Gesetz sagt hiemit, welch eine Entweihung der Ehe es ist, wenn der Mann sich gleichgültig dagegen verhält, ob sein Weib auch eines Andern Weib ist, indem ja in dem verbotenen Falle eine Fortsetzung der frühern Ehe beabsichtigt wäre, ohne daß der Mann daran Anstoß nähme, sein Weib einem Andern überliefert zu haben und sie nun von ihm wiederzubekommen. Die Sinnesweise, welche diese beiden Verbote als die rechte erscheinen lassen, trifft wesentlich mit der zusammen, welche Jesus fordert, daß die Ehe für das gelte, was sie von der Schöpfung des Weibes her ist, nämlich für die einzigartige geschlechtliche Gemeinschaft der für einander Geschaffenen, welche also auch nur für einander in unzertrennlicher Gemeinschaft können leben wollen.

Für das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern gibt das Gesetz keine weitere Vorschrift, als daß ein gegen Vater und Mutter

[441]) gegen Baumgarten theol. Comm. z. Pent. II. S. 504. [442]) Deut. 24, 1—4.

unbeugsam widersetzliches Kind von seinen Eltern der Obrigkeit überantwortet und von der Obrigkeit mit dem Tode bestraft werden soll[443]), und daß es dem Vater nicht freisteht, aus Vorliebe einem andern Sohne, als seinem Erstgebornen, das Recht der Erstgeburt zuzusprechen[444]). Das Gesetz beschränkt sich also darauf, demjenigen unmittelbar oder mittelbar zu wehren, was gegen die Natur streitet, einer Unbotmäßigkeit des Kindes, welche mit den der elterlichen Liebe möglichen Mitteln nicht bezwungen werden kann, und einer Eigenmacht des Vaters[445]), welche ohne sittlichen Grund das heiligste Recht des Kindes mißachtet, oder welche gegen des Kindes Ungehorsam nach einer Bestrafung greift, die zu vollstrecken der elterlichen Liebe eine Unmöglichkeit seyn müßte. Aus beiden Geboten leuchtet die Forderung einer Sinnesweise hervor, welche auf die Stimme des Bluts hört. Und es ist doch wesentlich die gleiche Forderung, welche auch dem Gebote zu Grunde liegt, daß der Bruder die Wittwe des ohne Nachlassung eines Sohnes verstorbenen Bruders eheliche, um demselben einen Sohn zu zeugen, welcher des verwaisten Hauses Erbe sey[446]). Denn nur die Liebe zu dem Verstorbenen kann die Erfüllung dieses Gebots zu einer sittlichen Pflichterfüllung machen für beide Theile, und wo sie Seitens des Mannes dieß ist und nicht etwa nur aus Furcht vor der schimpflichen Strafe der Unterlassung oder aus einem ähnlichen nicht sittlichen Grunde geschieht, beweist sie, daß ihm der Familiensinn und nicht der Familienbesitz das Erste ist. Endlich welche Sinnesweise das Gesetz für das Verhalten gegen das Gesinde fordert, sieht man schon daraus, daß nicht blos die israelitischen, sondern auch die fremden Knechte und Mägde Gegenstand rechtlicher Bestimmungen sind, welche nicht erlauben, sie für ein bloßes Besitzthum zu achten[447]); noch mehr aber, wenn die Ermahnung, sie mild zu behandeln, durch die Hinweisung auf die Zeit, wo Israel selbst ein Knecht des Ägypters gewesen ist, eindringlicher gemacht wird[448]). Wie der Ägypter den Israeliten hätte ansehen und behandeln sollen, so soll der

---

[443]) Deut. 21, 18—21. [444]) Deut. 21, 15—17. [445]) vgl. Baumgarten z. d. St. [446]) Deut. 25, 5—10. [447]) z. B. Exod. 21, 20; 21, 26 ff.; 21, 7 ff.; vgl. Bauer d. Religion des A. T. I. S. 176. [448]) Deut. 15, 15; vgl. Lev. 19, 34.

Israelite gegen seinen Knecht seyn. Ja noch mehr! Das Gesetz eröffnet dem erkauften und fremden Knechte die Möglichkeit, die Beschneidung zu empfangen und Tischgenosse des Passamahls zu seyn[449]). Kann er diese heiligste Gemeinschaft der Familie theilen, wie viel mehr wird es der Wille Gottes seyn, daß er als ein Angehöriger, und nicht blos als ein Besitzthum[450]) der natürlichen Familiengemeinschaft gelte!

Wenn wir nun mit Recht die Forderung einer solchen Pflege des Familiensinnes aus den Bestimmungen des Gesetzes herauslesen, so werden wir auch sagen dürfen, daß die auf den Familienbesitz bezüglichen Verordnungen nur unter dieser Voraussetzung im Sinne des göttlichen Gesetzgebers eingehalten werden konnten. Vor allem diejenigen, nach welchen die Angehörigen des Hauses selbst als ein Besitzthum erscheinen, dessen Verwerthung dem Hausvater zusteht. So zum Beispiel, wenn er für den Verlust, welchen die Familie durch die Verehelichung einer Tochter erleidet, eine Entschädigung von dem zu fordern hat, welcher sie ehelicht; oder wenn ihm zugelassen ist, aus Armuth das eigene Kind in Knechtschaft zu verkaufen. Wie wenig es im Sinne des Gesetzes wäre, den Familiengenossen nur für einen sachlichen Werth anzusehen, erhellt vornämlich aus der Bestimmung über die Blutrache, indem dem Bluträcher ausdrücklich verboten ist, sich für die vorsätzliche Ermordung eines Angehörigen mit Geld zufriedenstellen zu lassen[451]). Denn nicht etwa blos das Gemeinwesen soll Mord überhaupt mit dem Tode des Mörders bestrafen[452]), sondern die Familie soll ihre Liebe zu dem ermordeten Angehörigen damit bethätigen, daß sie ihn an dem Mörder rächt. Für die Verwaltung des Familienbesitzthums läßt das Gesetz freie Hand, und verbietet nur eine solche Veräußerung desselben, durch welche die Familie seiner für immer verlustig gienge. Denn auf dem Grundbesitze beruht die staatliche Stellung der Familie, und um diese darf keine Familie für immer gebracht werden. Führen wir die gesetzliche Bestimmung, daß der Grundbesitz einer Familie nur immer für die Zeit bis zum nächsten Jubeljahr verkauft werden kann, auf die sich darin kundgebende Forderung rechter Sinnesweise zurück, so gewinnen

---

[449]) Exod. 12, 44. [450]) vgl. Exod. 21, 21. [451]) Num. 35, 31 f. [452]) vgl. Exod. 21, 20.

wir den Satz, daß Gott das Familienbesitzthum in einer Weise verwaltet wissen will, welche der Familie ihre staatliche Stellung sichert, so wie nicht minder den andern, daß die letztere nur eines solchen Strebens Gegenstand seyn soll, welches rechte Verwaltung des Familienbesitzes zu seiner Voraussetzung hat.

Nur bei einem Volke, welches unter der Wirkung solcher Erinnerungen, wie wir sie aus der Familiengeschichte Abraham's, Isaak's und Jakob's kennen, und unter der Obhut eines solchen die Familie schirmenden und heiligenden Gesetzes erwachsen ist, konnte es geschehen, daß seinem Könige, in dessen Herrlichkeit es zur erstmaligen Erfüllung seiner Bestimmung gelangt war, das ganze irdische Glück seines Lebens in der Seligkeit einer ehelichen Liebe von der Schönheit und Reinheit gipfelte, wie wir sie an dem Bilde derselben im hohen Liede bewundern. Denn auch den neuesten Versuchen gegenüber[453]), dieses Lied von der Voraussetzung aus zu erklären, daß es eine absichtliche Einkleidung geistlicher Gedanken und heilsgeschichtlicher Thatsachen sey, kann ich im Wesentlichen nur bei dem verharren, was ich anderwärts[454]) über den Inhalt und die Bedeutung desselben gesagt habe. Jene Voraussetzung ist ganz gleicher Art, wie die Annahme, daß es Salomo mit der Herstellung seines Frauenhofstaats auf eine symbolische Vorausdarstellung des Reiches Christi abgesehen habe[455]). Wer das Letztere für möglich achtet, der wird sich auch darein finden können, daß derselbe Salomo im hohen Liede unter den sechzig Königinnen seines Hofstaats die christlichen Hauptnationen, unter den achtzig Kebsweibern die untergeordneten christlichen Völker und unter den zahllosen Jungfrauen die noch nicht in die Christenheit aufgenommenen Völkerschaften verstanden habe, und wird etwa auch die Berechnung gutheißen, daß 60 und 80 zusammen 140, also die mit der Zwei und der Zehn multiplicirte Sieben, die Signatur des heiligen Bundes gebe[456]). Aber nur von der wunderlichen Selbsttäuschung sollte man zurückkommen, als ob die

[453]) Hengstenberg d. hohe Lied Sal.; Hahn d. hohe Lied von Salomo. [454]) s. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 189 ff. u. Delitzsch d. Hohelied S. 236 f. [455]) Hengstenberg a. a. O. S. 169. [456]) Hengstenberg an d. angeführten St.

Einzelheiten des Gedichts, wenn man sie für absichtliche Einkleidungen nimmt, so daß etwa das mit einer Herde Ziegen verglichene Haar Sulamiths kein Haar, sondern eine Menge von Völkern ist[457]), hiedurch die Geschmacklosigkeit verlören, deren man sie außerdem bezichtigt; oder als ob dasjenige, was man sonst eine Nudität nennen zu müssen meint, durch solche Umdeutungen, wie daß man den Nabel Sulamith's für den Becher nimmt, mit welchem die Kirche die Heilsbegierigen tränkt[458]), aufhörte eine Nudität zu seyn; oder als ob eine Ehe, welche, als menschliches Eheverhältniß verstanden, der allgemeinsten Grundlage der Gottesfurcht entbehrte[459]), dadurch, daß man sie das Verhältniß Christi zur Kirche bezeichnen läßt, diese Grundlage gewänne.

Natürliches als solches macht der Dichter des hohen Lieds zum Gegenstande seines Preisgesangs, ähnlich wie Koheleth das Natürliche als solches in seiner Nichtigkeit und Vergänglichkeit zum Gegenstande seiner Betrachtung macht. Daß jener keusch und rein bleibt, während er die geschlechtliche Liebe ihre geheimsten Regungen aussprechen und den Lobpreis der körperlichen Schönheit, deren sie sich freut, auch das Verborgenste derselben nicht verschweigen läßt, ist eine eben so hoch zu haltende Wirkung des in Israel waltenden Geistes Gottes, wie daß Koheleth der Nichtigkeit alles irdisch Natürlichen bis in die geistigsten Gebiete desselben nachgeht, ohne darum doch der Verzweiflung oder der stumpfen Gleichgültigkeit anheimzufallen. Es ist aber nicht sowohl die Ehe, welche in dem Gedichte ihre Verherrlichung findet[460]), als vielmehr jene Liebe, von der es gegen den Schluß desselben heißt, daß ihre Gewalt ist wie des Todes Macht, und ihre Flamme wie der Strahl des Blitzes: wen sie ergreift, der mag ihr nicht entrinnen, so wenig als der Unterwelt[461]), und wohin sie trifft, da zündet sie, gleich dem Feuer, das vom Himmel fällt[462]). Die Innigkeit und Seligkeit dieser geschlechtlichen Liebe und die Herrlichkeit der körperlichen Schöne, wo sie durch dieß geweckt und genährt wird, stellt uns der Dichter vor Augen, beide

---

[457]) Vers. S. 96. [458]) Vers. S. 186. [459]) Vers. S. 258. [460]) Delitzsch d. Hohelied S. 175 ff. [461]) gegen Magnus z. d. St. S. 200. [462]) vgl. Delitzsch a. a. O. S. 182.

lediglich in ihrer geschöpflichen Natürlichkeit — denn die körperliche Schöne ist Gottes Gabe und die durch sie entzündete Liebe gottgewirkter Trieb —, daher auch abgesehen von den sittlichen Eigenschaften, welche der körperlichen Schönheit einen vom Menschen abhängigen Werth beigeben oder der geschlechtlichen Liebe einen vom Menschen abhängigen Grund und Inhalt verleihen. Es ist jenes Wort Adam's זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי, welches hier auf der Höhe der königlichen Herrlichkeit Salomo's wiederkehrt, wenn er spricht אַחַת הִיא יוֹנָתִי תַּמָּתִי. Daher verlautet hier auch nichts von jener Pracht, in welche Salomo sich oder das Weib seiner Liebe kleidet, wie sie der Sänger des 45. Psalms beschreibt, außer an der einzigen Stelle, wo die kunstreiche Schönheit des königlichen Tragbetts und die stolze Pracht seines Heldengeleits zu dem Zwecke beschrieben wird, damit sie von der reichen und hehren Schönheit der ihm entsteigenden Braut weit überstrahlt werde. Und eben so wenig hören wir von der Hoheit des Gesalbten Jehova's oder von der Macht des Sohnes David's oder von der Herrlichkeit des Königs zu Jerusalem. Nur der sechzig Königinnen und achtzig Kebsweiber und zahllosen Dienstjungfrauen, welche Salomo's Frauenhofstaat umschließt, gedenkt er einmal, und auch dieß nur, um Sulamith als seine Einzige um so viel höher zu preisen. Er ist in diesem Liede nur seiner Mutter Sohn und sie ihrer Mutter Tochter[463]); denn was sie aus ihrer Mutter Leibe ins Leben mitgebracht haben, das macht sie einander so liebenswerth: ein Grundzug des Lieds, welchen man theilweise verwischen würde, wollte man 8, 5 die masculinischen Suffixa mit femininischen vertauschen[464]).

Nur in dem Sinne also, in welchem die Erschaffung des Weibes die Stiftung der Ehe ist, kann man das hohe Lied eine Verherrlichung der Ehe nennen. Das von Gott geschaffene Verhältniß geschlechtlicher Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit, auf welchem die Ehe beruht, und zwar in dem Reichthum seiner Schöne, welche ihm von der gottgeschaffenen Leibesschönheit kommt, preist der König, in welchem das Volk Gottes zu seiner irdischen Verklärung gelangt

[463]) vgl. namentlich 6, 9; 8, 5. [464]) gegen Delitzsch S. 148.

ist, als das Gut, welches ihm über alle Güter seiner Königsherrlichkeit geht. Er hält es heilig, denn nur die eheliche Gemeinschaft ist es, in welchem er sich seiner erfreut; und so offen ist sein Sinn für das wahre Wesen der Ehe, daß er die Einzigkeit und Ausschließlichkeit seiner Liebe zu diesem weiblichen Gegenbilde seiner selbst, der Sulamith Salomo's, preist, ob es gleich der Brauch des Königthums mit sich brachte, daß sein Hofstaat der Frauen eine übergroße Menge zählte. Für uns aber dient sein Lied zum Zeugnisse, daß der Ehe die erste Stelle zukommt unter den Verhältnissen des natürlichen Lebens, und daß es in der Ehe wiederum vor allem der natürliche Trieb der Liebe zwischen Mann und Weib ist, welcher heilig gehalten seyn will.

Wir haben gesehen, wie sich die Ehelichkeit der geschlechtlichen Liebe nur deshalb auch da ganz von selbst versteht, wo lediglich die Seligkeit der Liebe zwischen Mann und Weib gepriesen wird, weil die sittliche Anschauung dieses Verhältnisses im letzten Grunde von der Erinnerung an die Erschaffung des Weibes beherrscht wird. Wie sich die hierdurch bestimmte sittliche Anschauung zu der vom Gesetze zugelassenen Lösung der Ehe verhält, sieht man bei dem letzten der Propheten, welcher unter den Versündigungen seiner Zeitgenossen ganz besonders die im Schwange gehende Mißhandlung der Ehefrauen rügt[465]). Denn nicht Verstoßung derselben meint er, wenn er sagt, יְהוָה הֵעִיד בֵּינְךָ וּבֵין אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ אֲשֶׁר אַתָּה בָּגַדְתָּ בָהּ, wie denn בָּגַד überhaupt und auch mit folgendem בְּ nicht zunächst den Begriff der Treulosigkeit ausdrückt, sondern den der Friedensverletzung, des Gemeinschaftsbruchs[466]). Was gemeint ist, erhellt unzweideutig aus der nachfolgenden Bezeichnung der Versündigung כִּסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ, wo man die Mißhandlung bis zur Thätlichkeit gesteigert sieht, welche das Gewand des Mißhandelnden mit den Spuren seiner Übelthat bedeckt. Denn daß hier לְבוּשׁ Bezeichnung des Eheweibes sey[467]), ist doch wohl kaum anzunehmen. Hiezu paßt nun auch so viel leichter der Ausdruck, welchen der Prophet für seine

[465]) Mal. 2, 13—16. [466]) vgl. erste Hälfte S. 427. [467]) so zuletzt noch Hitzig z. d. St.

Ermahnung gebraucht וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם וּבְאֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ אַל־יִבְגֹּד, wo weder überſetzt werden darf, als ſtände נְעוּרָיו[468]), noch als hieße es תִּבְגֹּד[469]), ſo daß alſo רוּחֲכֶם Subjekt zu אַל־יִבְגֹּד ſeyn muß[470]), und wo man, wie ſich hiernach von ſelbſt verſteht, וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם nicht für gleichbedeutend mit וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּנַפְשׁוֹתֵיכֶם nehmen darf[471]), indem ihr רוּחַ dasjenige iſt, womit ſie ſich zu hüten haben, daß es nicht die Sünde des Friedensbruchs am Eheweibe begehe. Dieß iſt aber nichts anderes, als ihr Zorn[472]). Hat es aber hiemit ſeine Richtigkeit, ſo wird ſchon um deß willen an der frühern Stelle nicht an Hagar's Verſtoßung durch Abraham zu denken ſeyn, wenn der Prophet ſchreibt וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ וּמָה הָאֶחָד מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֱלֹהִים, weder ſo, daß erſt mit הָאֶחָד[473]), noch ſo, daß ſchon mit אֶחָד Abraham gemeint ſeyn ſollte[474]). Vergleicht man, wie der Prophet kurz zuvor[475]) Verſündigungen ſeiner Volksgenoſſen gegen einander mit der Erinnerung gerügt hat הֲלֹא אָב אֶחָד לְכֻלָּנוּ הֲלֹא אֵל אֶחָד בְּרָאָנוּ, ſo liegt ein ganz anderes Verſtändniß jener Worte nahe. Nicht daß nun אֶחָד und הָאֶחָד ſo viel ſeyn müßte als אֶל אֶחָד[476]): man würde erwarten, daß dann das Objekt von עָשָׂה nicht unausgeſprochen bliebe. Aber auf die Schöpfung iſt allerdings zurückgewieſen, ſo nämlich, daß עָשָׂה den zum Subjekte hat, von welchem es zuvor hieß יְהוָה הֵעִיד בֵּינְךָ וּבֵין אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ. Objekt aber iſt אֶחָד. Nicht Einen, heißt es, hat Jehova geſchaffen, und hatte dann einen Reſt von Lebensodem übrig[477]). Das will ſagen, nicht ſo verhält es ſich mit der Erſchaffung des Weibes, daß Gott den Einen, den Mann, geſchaffen, und dann das Weib nur, weil er noch einen Reſt von Lebensodem übrig hatte, den er nicht unverwendet laſſen wollte, ſondern ſie ſind beide mit gleichen Ehren und mit gleicher Abſicht Gottes Geſchöpfe. Hat doch Jehova den Einen

---

468) ſo z. B. Umbreit, Maurer, Hitzig. 469) ſo z. B. Ewald. 470) ſo z. B. Rückert. 471) ſo Maurer. 472) vgl. z. B. Richt. 8, 3; Prov. 16, 32; Koh. 10, 4; Jeſ. 25, 4. 473) ſo z. B. Maurer, Hitzig. 474) ſo z. B. Umbreit. 475) 2, 10. 476) ſo Ewald. 477) vgl. z. B. Sach. 12, 1.

nicht geschaffen, daß er allein bliebe, sondern mit der Absicht, daß er, nämlich Jehova, nicht der Mann, ein göttliches Geschlecht erzielen wollte, wofür also das Weib eben so wohl als der Mann vom Schöpfer gewollt war. Denn הָאֶחָד ist nun gleicher Weise wie אֶחָד Objekt von עָשָׂה, und מָה fragt nach der Absicht, mit welcher Jehova den Einen geschaffen, und erhält die Antwort מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֱלֹהִים. Wie nun der Schöpfer das Weib gemeint hat, so soll der Ehemann sein Weib ansehen. Die Erinnerung, daß sie zu gleichen Ehren und für die selbe, nicht ohne sie erfüllbare Bestimmung geschaffen ist, soll sein Verhalten gegen sie bestimmen.

Wie nun aber das Gesetz die Möglichkeit offen gelassen hat, daß der Mann, welcher gegen sein Weib nicht so gesinnt ist, um sie in gebührenden Ehren zu halten, sie aus dem Eheverbande entlasse und gehen heiße, so weist auch der Prophet ausdrücklich auf diese Bestimmung des Gesetzes hin. Denn wenn er fortfährt כִּי־שָׂנֵא שַׁלַּח אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, so ist dieses אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל nicht blos, wie gleich hernach אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, eine Bezeichnung des Prophetenworts als Gotteswort, sondern Beziehung auf eine Gesetzesstelle, wo der Gott Israel's die Worte כִּי־שָׂנֵא שַׁלַּח zu seinem Volke gesprochen hat. Man hat dann nicht nöthig die Lesung dieser Worte so unnatürlich zu ändern, wie Ewald thut, um einen Vordersatz zu וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ daraus zu machen[478]), da nun letzteres vielmehr einen Gegensatz dazu bildete: Jehova rügt, daß sich der Mann Thätlichkeiten gegen sein Weib zu Schulden kommen läßt, statt zu thun, was ihm das Gesetz für den Fall der Abneigung gegen sie erlaubt. Denn nicht Jehova ist Subjekt von שָׂנֵא, geschweige daß man übersetzen dürfte, als stände שָׂנֵאתִי[479]), und שַׁלַּח ist nicht Objekt von שָׂנֵא, sondern Imperativ und Nachsatz zu כִּי־שָׂנֵא. Aber שָׂנֵא kann dann auch nicht unbestimmter Person[480]), noch שַׁלַּח eine dritte Person des Imperativs seyn[481]), sondern jenes

---

[478]) so auch Hesselberg. [479]) so Umbreit. [480]) so z. B. Ewald. [481]) so Rosenmüller.

ist als Nominalform nach Art von שָׂכֹר[482]) gemeint, und man hat zu übersetzen „Wenn hassend, entlaß", womit wörtlich auf den Ausdruck der Gesetzesstelle Deut. 24, 3 hingewiesen ist. Es hat demnach mit der talmudischen Auslegung dieser Worte allerdings seine Richtigkeit, aber ohne daß der Prophet einer Sinnesweise, die es dem Manne möglich macht, den Bund mit seinem Weibe aufzulösen, mehr sittliche Berechtigung zuerkennt, als wir ihr in der angezogenen Gesetzesstelle selbst zugesprochen fanden. Die Erinnerung an die Schöpfung des Weibes ist es, welche den Mann die rechte Sinnesweise gegen sein Ehegemahl lehren soll, und nur der Herzenshärtigkeit ist es zur Sicherung des Weibes gegen schlimme Behandlung zugelassen, den Ehebund rechtlich zu lösen.

Nur auf Grund einer solchen Anschauung von der Ehe war ein solches Verständniß für das Glück des in sich befriedigten Hauses, des stillen Familienlebens möglich, wie wir es im 128. Psalme ausgesprochen finden, wo dem Gottesfürchtigen — nicht dem personificirten Israel, da es ja heißt אַשְׁרֵי כָּל־יְרֵא יְהוָה[483]) — als der beste irdische Lohn verheißen wird, daß ihn der Ertrag seiner Arbeit nähren, sein Weib drinnen im Hause wie ein fruchtbarer Weinstock und seiner Kinder Schaar um seinen Tisch her wie eine fröhlich gedeihende Ölpflanzung seyn werde. Mit einer Lieblichkeit und Innigkeit, die an das hohe Lied erinnert, wird Prov. 5, 15 ff. das Glück der rein gehaltenen Ehe geschildert, um von verbotenem Verkehr mit fremdem Weibe abzumahnen. Wer aus dem eigenen Borne trinkt, dessen Bäche werden sich ergießen aus seinem Hause und sich verbreiten durch die Straßen, und werden alle sein eigen seyn und keiner darunter, der Fremden gehört. Denn im Sinne einer Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft aus unverletzter Ehe ist es gemeint[484]), wenn es heißt יָפֻצוּ מַעְיְנֹתֶיךָ חוּצָה, und es ist nur eine schlimme Textverderbung, wenn man sich durch die Septuaginta verleiten läßt, eine Negation vorzusetzen[485]). „Gesegnet sey dein Born, fährt der Weise fort, und freue dich an dem Weibe deiner

---

[482]) vgl. z. B. Jes. 65, 11. [483]) gegen Hengstenberg z. d. St. [484]) vgl. Schultens z. d. St. [485]) so Ewald u. Bertheau.

Jugend! Die liebliche Hindin, die anmuthige Gemse! Ihre Brüste werden dich reichlich tränken jederzeit und immer wirst du trunken gehn von ihrer Liebe." Denn „ein Weib gefunden, Glück gefunden!"[486]) spricht die Weisheit des Königs, welchem bei den Hunderten von Frauen seines weiblichen Hofstaats Sulamith doch seine Einzige war, und wiederum „Haus und Gut kann man erben, aber ein verständiges Weib ist eine Gabe Jehova's"[487]).

Besonders aber ist es das Verhalten von Eltern und Kindern, über das sich die Spruchweisheit vernehmen läßt. „Wer seine Ruthe zurückhält, will seinem Sohne übel; wer ihm wohl will, sucht ihn auf mit Zucht"[488]). Denn fälschlich hält man das Suffixum von שְׂחָרוֹ für Vorausnahme des Objekts מוּסָר[489]): es ist eine Verbindung von שָׂחַר mit doppeltem Akkusativ, wie anderwärts קִדֵּם[490]) vorkommt, und die Meinung ist, daß man vielmehr die Zucht entgegenbringen, als da, wo sie nothwendig geworden, sie zurückhalten soll. Ebenso: „Ruthe und Rüge verleiht Weisheit, aber ein Knabe, den man laufen läßt, macht seiner Mutter Schande"[491]). Oder „Enthalte einem Knaben die Zucht nicht vor! Wirst du ihn mit der Ruthe schlagen, wird er nicht sterben"[492]), nämlich, wie der folgende Vers erklärt, der Schlag, den ihm der Vater mit der Ruthe gibt, rettet ihm das Leben[493]). Hinwieder aber wird dem Zorne des verzweifelnden Vaters gewehrt: „Züchtige deinen Sohn, weil Hoffnung ist; aber ihn zu tödten laß dir nicht zu Sinne kommen"[494])! Dem Kinde aber wird zugerufen: „Ein verständiger Sohn macht dem Vater Freude, und ein Thor von einem Menschen, der seine Mutter nichts achtet"[495]). Oder „den Vater vergewaltigt, die Mutter jagt davon ein mißrathener und verlorner Sohn." Denn nicht מְשַׁדֵּד־אָב יַבְרִיחַ אֵם ist dieses Satzes Subjekt, sondern בֵּן מֵבִישׁ וּמַחְפִּיר, wie man auch Prov. 10, 5 das Verhältniß von Subjekt und Prädikat richtiger fassen würde[496]). Es ist gemeint,

---

[486]) Prov. 18, 22. [487]) Prov. 19, 14. [488]) Prov. 13, 24. [489]) so z. B. Ewald u. Bertheau. [490]) vgl. z. B. Ps. 21, 4. [491]) Prov. 29, 15. [492]) Prov. 23, 13 f. [493]) gegen Bertheau z. d. St. [494]) Prov. 19, 18. [495]) Prov. 15, 20. [496]) vgl. Coccejus z. Prov. 10, 5.

wessen man sich von einem solchen zu versehen hat, wenn es auch nicht dazu kommt, daß er es thut. „Höre auf deinen Vater, heißt es ein ander Mal[497]), er hat dich gezeugt, und verachte nicht, weil sie alt geworden, deine Mutter!" Oder „Wer Vater und Mutter bestiehlt, und meint, es ist keine Sünde — weil er nur nehme, was einst sein wird —, der ist Straßenräubers Geselle"[498]). Denn dieß heißt אִישׁ מַשְׁחִית, und בַּעַל מַשְׁחִית Prov. 18, 9 heißt Räuberhauptmann, indem beide Male מַשְׁחִית Substantivum ist und, wie wahrscheinlich auch in der Verbindung הַר הַמַּשְׁחִית Jer. 51, 25, Brandschatzung bedeutet. Die Meinung des Spruchs ist also, daß der Sohn, was Vater und Mutter besitzen, eben so wenig für sein Eigenthum ansehen soll, das er ohne weiteres an sich nehmen dürfe, als der Räuber ein Recht hat an das, was er mit Gewalt nimmt. Vollends aber, wer Vater und Mutter flucht, von dem heißt es[499]), daß seine Leuchte verlöschen wird, wenn er im Augenstern der Finsterniß[500]), in der finstersten Finsterniß ist.

Es ist die Art der Spruchweisheit, daß sie das sittliche Verhalten unter den Gegensatz der Verständigkeit und der Unverständigkeit stellt oder darauf ansieht, ob es zu guten oder zu bösen Dingen führt. In diesem Sinne lehrt sie Kinder ziehen mit der Ruthe, und aus demselben Gesichtspunkte will gewürdigt seyn, wie sie das Gesinde halten lehrt. So wenn es heißt[501]): „Mit bloßen Worten läßt sich ein Knecht nicht zurechtbringen[502]); ist er verständig[503]), so folgt keine Antwort." Dieß nämlich ist die Meinung des Satzes כִּי־יָבִין וְאֵין מַעֲנֶה, und nicht, daß der Knecht bloßen Worten, wenn er merkt, daß keine Streiche nachkommen, keine Folge geben wird[504]): eine Bedeutung von מַעֲנֶה, für welche man sich nicht auf Prov. 16, 4 berufen kann[505]). Der erste Theil des Satzes zielt auf den unvernünftigen Knecht — denn nur ein solcher will zurechtgebracht seyn, und dazu bedarf es dann empfindlicherer Bestrafung, als Schelt-

---

[497]) Prov. 23, 22. [498]) Prov. 28, 24. [499]) Prov. 20, 20; vgl. Exod. 21, 17. [500]) vgl. Ewald z. d. St. [501]) Prov. 29, 19. [502]) vgl. z. B. Jer. 6, 8; 31, 18. [503]) wie Ps. 49, 21. [504]) so z. B. Bertheau. [505]) gegen Stier d. Weise e. König S. 278.

worte für ihn sind. Ist aber der Knecht verständig, in welchem Falle er ohne Grund gescholten wird, so sind die Worte auch verloren: er wird sie schweigend, ohne Gegenrede, an sich vorübergehen lassen. Ein anderer Spruch gleich hinter jenem lautet: „Wer seinen Knecht in der Jugend verzärtelt, da gibt es zuletzt ein Klaglied." Denn so wird das viel mißhandelte Wort מָנוֹן zu übersetzen seyn, wenn uns anders das ὀδυνηθήσεται der Septuaginta mit Recht auf den Stamm נָהָה hinweist, von welchem es wie נִי aus נָהִי [506]) mit Ausstoßung des mittlern Radikals, im Übrigen aber gleich wie מַשָּׂאן [507]) von נָשָׂא gebildet seyn kann. Daß ein Buch, dessen Inhalt durchweg aus einer solchen Anschauung der sittlichen Verhältnisse stammt, mit einer solchen Lobpreisung der verständigen und thätigen Hausfrau schließt, wie wir sie Prov. 31, 10—31 lesen, ist gewiß viel weniger verwunderlich, als daß man gemeint hat, unter dieser Hausfrau den uns innerlich gegenwärtigen Christus oder seinen wiedergebärenden und für das Reich Gottes erziehenden heiligen Geist verstehen zu müssen oder zu können [508]). Wir begnügen uns, die Hausfrau beschrieben zu finden, wie sie den Besitz des Hauses verwaltet und mehrt und dadurch auch die Stellung ihres Mannes im gemeinen Wesen fördert [509]). Und wenn es am Schlusse heißt, שֶׁקֶר הַחֵן וְהֶבֶל הַיֹּפִי אִשָּׁה יִרְאַת יְהוָה הִיא תִתְהַלָּל, so sehen wir darin keinen Widerspruch mit dem Lobe der Schönheit Sulamith's, sondern nur die andere Seite zu der im hohen Liede dargelegten sittlichen Wahrheit, etwa wie sich der 32. Psalm zum 8. verhält.

Wenden wir uns nun zur neutestamentlichen Schrift, so begegnet uns gleich an der Schwelle der von ihr bezeugten Geschichte eine Thatsache, die uns erkennen läßt, wie unbedingter Weise Stetigkeit und Ausschließlichkeit der geschlechtlichen Gemeinschaft, also Ehe, zur Voraussetzung gottgefälligen Kindergebärens verordnet und geheiligt ist. Obgleich nämlich Maria nicht durch den Willen eines Mannes, sondern durch Wirkung des heiligen Geistes allein das heilige Kind empfangen hat, welches sie gebären sollte; so ist doch veranstaltet

---

[506]) vgl. Hävernick z. Ezech. 27, 32. [507]) Prov. 26, 26. [508]) so neuerlichst Stier d. Politik der Weisheit S. 134. [509]) s. V. 23.

worden, daß sie eines Mannes Weib und in ihres verlobten Mannes Hause war, ehe sie des Kindes genas. Der durch die Schöpfung gesetzten ehelichen Ordnung wurde das Wunder der Erlösung untergeben und in sie verhüllt, und der von Gottes wegen der Erbe des Thrones David's war, durch das Verhältniß seiner Mutter zu Joseph natürlicher Weise dem Hause David's eingefügt. Hinwieder ist eben dort zu sehen, welch gute Ordnung des natürlichen Lebens die geschlechtliche Gemeinschaft der Ehe ist[510]), daß sich Joseph, nachdem er doch durch Offenbarung wußte, welch heiligen Wunders sein Weib gewürdigt worden, zwar so lange, bis sie das Kind dieses Wunders geboren hatte, der geschlechtlichen Gemeinschaft mit ihr enthielt, dann aber nach der Weise der Ehe mit ihr lebte, ohne daß sie, die Mutter des Sohnes Gottes, sich ihm entzog. Denn beides zugleich besagen die Worte καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν[511]), auch wenn nur so, und nicht τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον gelesen seyn will. Wenn man gemeint hat, es liege in der Natur der Partikel ἕως οὗ, daß sie nicht nothwendig besagt, das, was bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht geschehen war, sey nach demselben erfolgt[512]); so ist zu entgegnen, daß es sich hier um etwas handelt, von dem nach dem Wesen der Ehe vorauszusetzen ist, daß es geschehen sey, so daß nothwendig ganz allgemein und nicht mit der nähern Bestimmung ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν hätte gesagt werden müssen, Joseph habe Maria nie erkannt[513]). Und wenn dann derselbe Evangelist von Brüdern Jesu sagt, welche mit Maria zusammenleben, so kann er allerdings, wie ich jetzt einsehe[514]), nicht anders erwarten, als daß man sie für Söhne Maria's hält, und hiernach wird er also auch jene Worte verstanden wissen wollen[515]). Vollends aber Marcus muß Jesum in eben dem Sinne den Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon nennen, in welchem er ihn den Sohn der Maria nennt, dort den leiblichen Bruder von Söhnen Maria's, wie hier den leiblichen Sohn Maria's, der Mutter dieser Söhne[516]).

---

[510]) vgl. Neander d. Leben Jesu Christi S. 47. [511]) Matth. 1, 25. [512]) Olshausen z. d. St. [513]) vgl. de Wette z. d. St. [514]) gegen Zeitschr. f. Prot. u. K. 1851. August S. 117. [515]) vgl. Stier d. Br. Judä S. 6. [516]) Marc. 6, 3.

Von dem Knaben Jesus lesen wir an einer Stelle[517]), an welcher es um so bedeutsamer ist, als unmittelbar vorhergeht, welches Bewußtseyn von seinem ihm einzig eigenen Verhältnisse zu Gott seinem Vater ihm einwohnte, daß er seinen Eltern ein gehorsam untergebener Sohn gewesen, so daß sich also das Wunder seines Bewußtseyns der Gottessohnschaft in die natürliche Ordnung des Verhältnisses eines Sohnes zu den Eltern verhüllte und sich nur in der Weise stetig vollbrachte, wie es innerhalb dieses Verhältnisses und unbeschadet desselben geschehen konnte. Wenn dann Marcus an der vorhin angezogenen Stelle Jesum nicht nur den Sohn des Zimmermanns, sondern selbst den Zimmermann nennen läßt; so gewinnen wir das Bild eines Sohnes, welcher, sey es bei des Vaters Lebzeiten als dessen dienstwilliger Gehülfe, sey es nach dem Tode desselben als der nächstverpflichtete Ernährer der Seinen, die Kräfte seines natürlichen Lebens zum Besten des Familienbesitzes verwendet, ohne sich, ob er gleich der Sohn Gottes war, der Hülfe Gottes zu seiner und der Seinen Ernährung anders, als unter der Voraussetzung seiner eigenen pflichtmäßigen Thätigkeit zu getrösten. Erst als er in dem Auftreten und dann wieder in der Gefangenlegung des Täufers die Weisung Gottes erkannte, nunmehr in die Öffentlichkeit hervorzutreten oder des Täufers Predigt fortzusetzen, verließ er das elterliche Haus. Von da an war dann freilich sein Verhältniß zu Mutter und Brüdern ein anderes, wie sich zum ersten Male bei der Hochzeitfeier zu Kana gezeigt hat. Denn als hier seine Mutter, weil es an Wein gebrach, die Worte an ihn richtete, sie haben keinen Wein, um ihn zu veranlassen, diesem Mangel in der Weise abzuhelfen, wie sie daheim gewohnt gewesen war, daß er jedem Bedürfnisse zu helfen wußte, so antwortet er: *Τί ἐμοὶ καὶ σοί; γύναι, οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*[518]). Denn so dürften diese Worte, da die Anrede passender zu Anfang eines Satzes steht, richtiger abzutheilen und das *Τί ἐμοὶ καὶ σοί;* auch an den anderen Stellen[519]), wo es vorkommt, gleicher Weise von der nachfolgenden Anrede abzuscheiden seyn. Sowohl diese Abweisung als die Anrede mit *γύναι* mußte für die Mutter befremd-

---

[517]) Luc. 2, 51. [518]) Joh. 2, 4. [519]) s. Marc. 1, 24; Matth. 8, 29; und besonders Luc. 8, 28.

lich seyn. Aber sie sollte gleich bei diesem ersten Wiedersehen, nachdem er mit dem heiligen Geiste gesalbt und der Meister seiner Jünger geworden war, deß inne werden, daß sie für das, was er von jetzt an zu thun haben wird, nicht mehr so zu ihm steht, wie die Mutter zum Sohne, sondern wie ein Weib zum Manne Gottes. Desgleichen sollte sie auch in der That, welche er auf jene Worte folgen ließ, in seinem ersten Wunder[520]), etwas anderes als eine bloße Erfüllung ihrer Bitte erkennen. Wohl verstand sie sein οὔπω so, als werde er später doch noch thun, was sie wünschte; und unverstimmt durch seine befremdliche Entgegnung gebot sie den Dienern, deß eingedenk, wie er immer die rechte Hülfe gefunden, zu thun, was er sie heißen werde[521]). Aber als er dann, obwohl die Zeit seines Wunderwirkens noch nicht gekommen war, um den Seinen eine irdische Vorausdarstellung jenes himmlischen Hochzeitmahls zu geben, wo er das Gewächs des Weinstocks mit ihnen im Reiche seines Vaters trinken wird[522]), das Wasser der Reinigung in den Wein der Freude verwandelt hatte; da mußte Maria wohl verstehen, daß er in eine Weise des Thuns und Wirkens eingetreten, für welche ihr mütterliches Verhältniß zu ihm keine Geltung hatte. Und als er am Kreuze hing, nahm dasselbe völlig ein Ende. Denn in dem Sinne weist er sie Angesichts seines Todes mit den Worten *Γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου*[523]) auf Johannes hin, daß sie wissen soll, der Tod, welchen er nun stirbt, ob er zwar aus demselben wieder hervorgehen wird, löst das Verhältniß, in welchem er durch Empfängniß und Geburt zu ihr gestanden hat[524]). Aber ehe es sich löst, erzeigt er sich noch als ihren Berather und Versorger. Ob sie gleich leibliche Söhne hatte, welche ihr verpflichtet waren und für ihr äußeres Leben Sorge tragen würden, gab er ihr doch den Jünger zum Sohne, welchen er vor allen lieb gehabt, weil derselbe am ersten im Stande seyn wird, ihrem Gemüthe einen Ersatz für die Liebe zu gewähren, deren sie jetzt verlustig geht.

Aber auch außerhalb der eigenen Familiengemeinschaft sehen wir

---

[520]) gegen Tholuck z. d. St. [521]) vgl. besonders Luthardt d. joh. Ev. I. S. 151 f. [522]) vgl. Apokal. 19, 8; Matth. 26, 29. [523]) Joh. 19, 26. [524]) vgl. Stier die Reden des Herrn Jesu VI. S. 432.

Jesum alle die mannigfaltigen Verhältnisse, welche in der Familie ihren Ort haben, mit That und Wort anerkennen. Als er mit den Jüngern, welche ihm das Zeugniß des Täufers zugeführt hat, die Heimath wiederbetritt, ist ihm das hochzeitliche Haus zu Kana kein unpassender Ort, sich mit seiner Mutter und seinen Brüdern wieder zusammenzufinden, und die Freude der hochzeitlichen Feier keine ungeeignete Veranlassung, die Herrlichkeit seines Berufs durch das erste sinnbildliche Wunder zu offenbaren. Und als er sich aus Judäa nach Galiläa zurückzog, ohne jetzt schon, ehe Johannes gefangengelegt war, der Prophet Galiläa's seyn, also auch ohne hier, wie zuvor in Jerusalem, Wunder thun zu wollen; belohnte er die väterliche Liebe, mit welcher jener Beamte des Herodes Antipas[525]) in ihn drang, mit dem tröstlichen Worte „Gehe hin, dein Sohn lebt." Denn so stellt es der Evangelist dar, daß sich Jesus nur durch die angstvolle Liebe des Mannes dieß Wort des Trostes hat abdringen lassen, der auf die Gegenrede des Herrn „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, werdet ihr nicht glauben", ob sie gleich darnach aussah, als sey er aus Unwillen über die Sinnesweise des Volks zur Erfüllung seiner Bitte ungeneigt[526]), nur mit dringenderer Wiederholung seiner Bitte antwortete. Eben so ist es eine Anerkennung, welche er der elterlichen Liebe angedeihen ließ, daß er es für keine Störung seines Berufswirkens achtete, wenn man ihm die unmündigen Kinder brachte und sein Gebet und seinen Segen für sie begehrte. Und wenn er sich auf die Bitte jenes Centurio, daß er seinen kranken Knecht heile, so bereitwillig finden ließ, in des Heiden Haus zu kommen und seine Bitte zu erfüllen; so bestimmte ihn hiezu schwerlich das Lob, welches dem Manne seine jüdischen Fürsprecher gaben, daß er ihr Volk liebe und eine Synagoge gebaut habe[527]), sondern die Liebe, welche derselbe zu seinem Knechte trug, war er gerne gewillt zu belohnen.

Wie nun Jesus an den Verhältnissen, welche die Familie ausmachen, nichts ändert, so lehrt er auch nichts Neues über das rechte Verhalten in denselben. Freilich verwunderten sich seine Jünger, als er willkührliche Lösung der Ehe schlechterdings für Sünde erklärte, und riefen aus, wenn es sich so verhalte, so sey es nicht zuträglich,

---

[525]) vgl. Luc. 8, 3. [526]) vgl. de Wette z. Joh. 2, 48. [527]) Luc. 7, 5.

ehelich zu werden, indem nämlich dann eine unglückliche Ehe ein schweres Lebenshemmniß werden könne[528]). Aber sie bewiesen damit nur, daß auch ihnen dasjenige Verständniß des Gesetzes abging, welches sie doch schon aus der alttestamentlichen Schrift selbst hätten gewinnen mögen. Denn der Herr hatte nichts anderes gethan, als daß er die Pharisäer, welchen es auch dieß Mal nur darum zu thun war, zu wissen, was erlaubt, und nicht, was geboten sey, von dem Gesetze, welches sich begnügt, die Heiligkeit der Ehe bei einmal bestehendem Brauche der Ehescheidung zu wahren, auf die Schöpfung des Weibes zurückwies, aus welcher zu lernen sey, wie Gott die Ehe meine. Wenn er daran erinnerte, daß Gott gleich Anfangs — denn ἀπ' ἀρχῆς kann nur zum Folgenden gehören, nicht zu ποιήσας, wozu ἀπό nicht paßt[529a]) — die Menschen als ein Paar, als Mann und Weib geschaffen hat; war dieß nicht wesentlich dasselbe, wie jenes וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה וּשְׁאֵר רוּחַ לוֹ, welches wir bei Maleachi gelesen haben, nämlich eine Erinnerung an die auf der Schöpfung beruhende gleiche menschliche Berechtigung von Mann und Weib in ihrer Bestimmung für einander? Nach dem Berichte der Schrift von der göttlichen Einsetzung der Ehe und ihrem an diesen Bericht angeschlossenen ausdrücklichen Zeugnisse soll man bemessen, wie innig und unauflöslich die Gemeinschaft ist, in die sich der Mensch begibt, der eines Weibes Mann wird. Die Beiden sind für das Leben, welchem diese Gemeinschaft angehört, nicht mehr zwei neben einander, sondern eins in einander, so zwar, daß die leiblich geschlechtliche Zusammengehörigkeit nicht etwa nur ein untergeordneter Bestandtheil dieser Gemeinschaft[529b]), sondern das Wesentliche derselben ist[530]). Bei dieser uranfänglich durch die Schöpfung selbst gesetzten Ordnung der Ehe, welche dadurch nicht abgeändert ist, wenn Moses zugelassen hat, daß Lösung der Ehe geschehe, kann eigenwillige Lösung der Ehe nur als Verletzung des von Gott geordneten Verhältnisses angesehen werden; so daß es von Gottes wegen Ehebruch ist, wenn der Mann eine Andere heirathet, während diejenige lebt, welche er von sich gethan hat, und Ehebruch, wenn ein Mann diejenige heirathet, welche ein

---

[528]) Matth. 19, 10. [529a]) gegen Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 266. [529b]) gegen Olshausen z. d. St. [530]) vgl. Stier a. a. O. S. 267.

Anderer von sich gethan hat, während dieser noch lebt, und Verleitung zum Ehebruche, wenn ein Mann sein Weib von sich thut und sie dadurch in den Fall bringt, einen Andern zu heirathen, während er selbst noch lebt[531]). Ob der Herr die Ausnahme ἐπὶ πορνείᾳ ausdrücklich benennt oder nicht[532a]), ist um deß willen ohne Belang[532b]), weil die Ehe in dem Sinne, in welchem sie gemeint ist, wenn der Herr ihre Lösung verbietet, da nicht mehr besteht, wo das Weib nicht mehr ihrem Manne gehört, sondern aus einem Eheweib eine Hure geworden ist[533]): daher nichts verkehrter seyn kann, als zu sagen, wenn der Herr einen Scheidungsgrund zulasse, lasse er deren auch mehrere zu[534]).

Etwas Neues lehrt der Herr auch mit dem Worte nicht, welches er auf die Äußerung seiner Jünger erwiedert, daß es unter solchen Umständen nicht zuträglich sey, ehelich zu werden. Οὐ πάντες, erwiedert er, χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται, wo τὸν λόγον τοῦτον unmöglich auf das Wort der Jünger gehen kann[535]), welche ja nicht lehren, sondern fragen. Nur des Herrn eigenem Ausspruche über die Unlösbarkeit der Ehe, welches die Jünger über das Ehelichwerden bedenklich gemacht hatte, kann die Verständigung gelten wollen, welche jene Worte einleiten. Und zwar gehören sie selbst schon zu dieser Verständigung, nicht weist τὸν λόγον τοῦτον auf das Nachfolgende, daß γάρ einen hiemit angekündigten neuen Ausspruch einzuführen diente[536]). Obgleich nämlich γάρ an sich für solchen Gebrauch geeignet ist, so kann es doch hier nicht so gemeint seyn, wo ἀλλ' οἷς δέδοται dazwischentritt und im Folgenden seine Erläuterung bekommt. Nur denen, sagt der Herr, ist es gegeben, dieser schriftgemäßen Lehre von der Unlösbarkeit der Ehe bei sich Raum zu geben — denn ein bloßes Begreifen mit dem Verstande ist χωρεῖν nicht[537]) —, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Dieß ist aber etwas Anderes, als die böse

---

[531]) vgl. Matth. 5, 32. [532a]) vgl. Marc. 10, 11; Luc. 16, 18. [532b]) vgl. Meyer z. Matth. 5, 32 u. Tholuck z. derf. St. S. 232. [533]) gegen Stier a. a. O. S. 271. [534]) de Wette z. derf. St.; Böhmer System des christl. Lebens S. 201. [535]) gegen Stier a. a. O. S. 274. [536]) gegen Bengel u. de Wette z. d. St. [537]) vgl. Meyer z. d. St.

ehebrecherische Lust um Gottes willen ausrotten [538]). Denn wer sich verschneidet, der begibt sich ganz und gar der Übung seines Mannesvermögens; und wenn er es um des Reiches Gottes willen thut, so thut er es, weil ihm mehr anliegt, in das Reich Gottes einzukommen oder ihm zu dienen [539a]), als der geschlechtlichen Liebe zu genießen. Wie nun Jesus in der bei Matthäus und Marcus gleich darauf folgenden Erzählung von jenem reichen Jünglinge fordert, daß er um des Reiches Gottes willen all das Seine den Armen gebe, ohne daß damit gesagt seyn will, es könne Niemand in das Reich Gottes einkommen, wenn er nicht zuvor all das Seine den Armen schenke; eben so verhält es sich mit dem Verzicht auf die geschlechtliche Liebe. Wer nicht des Sinnes ist, daß er bereitwillig diesen Verzicht leistet, wenn das Reich Gottes ihn fordert, der kommt nicht in das Himmelreich, und der ist auch nicht im Stande, einer solchen Anschauung von der Ehe bei sich Raum zu geben, und seine Ehe darnach zu führen, wie sie der Herr auf Grund der Schrift geltend macht [539b]). Denn einem Solchen würde die Unlösbarkeit der Ehe allerdings ein unerträgliches Lebenshemmniß werden, weil seines Lebens Richtung nicht auf Gott, sondern auf den Genuß dieser Welt geht. Für Solche ist also auch Jesu Forderung nicht gemeint, daß man die Ehe für unlösbar achte. Gar nicht stellen würde er aber diese Forderung, wenn in seinen Augen die Ehe an sich ein Hinderniß wäre, in das Reich Gottes einzukommen.

Gehen wir nun auf Verhalten und Lehre der Jünger Jesu über, so nehmen wir zuvörderst wahr, daß selbst die Apostel, wenn sie bereits ehelich waren, auch nach ihrer Berufung ehelich geblieben sind, oder, wenn sie es nicht waren, kein Bedenken trugen, es zu werden [540]). Und wenn von der Gemeinde zu Jerusalem gerühmt wird, daß Alle Alles gemein hatten, was sie besaßen, und daß sie ihre liegende Habe verkauften, damit der Ertrag nach Bedarf vertheilt wurde [541]); so ist dieß nicht so gemeint, als habe es dort fernerhin kein gesondertes Familienbesitzthum gegeben, oder vielmehr keines geben

---

[538]) gegen Harleß christl. Ethik S. 272. [539a]) vgl. Stier a. a. O. S. 275. [539b]) gegen Hirscher d. christl. Moral I. S. 330. [540]) 1 Kor. 9, 5. [541]) Akt. 2, 45; 4, 32. 34—35.

dürfen, noch ist jener Ruhm eine ungeschichtliche Übertreibung[542]), sondern freien Willens verkauften die Besitzer liegender Habe so viel von derselben, als sie verkaufen mußten, um dem Bedürfnisse der Armen an ihrem Theile abhelfen zu können, nicht aber damit die Bedürfnisse Aller aus Einer Kasse bestritten würden[543]). So wenig hat das Christenthum an dem äußern Bestande der Familiengemeinschaft geändert, daß selbst die Leibeigenschaft bestehen blieb. Es ist von christlichen Herren die Rede, welche Christen zu leibeigenen Knechten haben[544]), ohne daß deren Freigebung von ihnen gefordert wird. Vielmehr schickt Paulus dem Philemon seinen entlaufenen und von ihm zu Christo bekehrten Sklaven Onesimus zurück, und erbittet nichts weiter für ihn, als gütige Aufnahme. Zwar hat man den Brief, welchen der Apostel an Philemon gerichtet hat, so verstehen zu müssen oder zu können geglaubt, als begehre er die Freilassung des Onesimus, aber sicher mit Unrecht. Die Stelle, um deren Verständniß es sich handelt, beginnt mit dem unvollständigen Satze Ὃν ἀνέπεμψά σοι, σὺ δὲ αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα — denn προσλαβοῦ ist offenbar nur zur Vervollständigung beigeschrieben worden —, und sie schließt mit den Worten Εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. Dieses προσλαμβάνεσθαι hat der Apostel im Sinne, wenn er schreibt, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον. Er hätte nämlich den Onesimus gern zu seinem Dienste bei sich behalten, in welchem Falle es sich von selbst verstanden hätte, daß ihm sein Herr die Strafe erließ, welche er verwirkt hatte. Aber eben deßwegen verzichtete er auf seinen Wunsch und schickte den bekehrten Flüchtling zurück, weil er nicht wollte, daß es so aussähe, als hätte sich Philemon wider Willen gütig erzeigen müssen. Τὸ ἀγαθόν σου kann in diesem Zusammenhange nicht etwas Gutes seyn, das Philemon dem Apostel erzeigen sollte[545]), am wenigsten Überlassung des Onesimus an ihn[546]); sondern es muß etwas gemeint seyn, worin Philemon auch jetzt nach der Zurücksendung des Onesimus, also an diesem selbst seine Gütig-

---

[542]) Baur Paulus d. Apostel Jesu Christi S. 31. Zeller d. Apostelgeschichte S. 123; de Wette zu Akt. 2, 45. [543]) gegen Meyer z. Akt. 2, 45. [544]) 1 Tim. 6, 2. [545]) gegen Meyer u. Wieſinger. [546]) so z. B. Calvin.

keit erzeigen kann. Dann aber zunächst wenigstens nicht, daß er ihn freilasse, sondern daß er ihm verzeihe und ihn freundlich aufnehme. Freilassung wäre eine sonderliche, über das, was zunächst erwartet und begehrt werden konnte, hinaus liegende Güte, welche der Apostel ausdrücklicher bezeichnen müßte, wenn er sie meinte. Statt dessen sehen wir ihn sein Begehren, daß Philemon dem Onesimus Güte erzeige, nur damit begründen, daß er ihm zu Gemüthe führt, was er an diesem Sklaven fernerhin haben werde. Nicht was man an einem Sklaven, sondern mehr als man an einem Sklaven hat, wird er an ihm besitzen, nämlich einen Bruder, welcher dem Paulus wie wenig andere[547]) lieb ist und es also noch viel mehr ihm selbst seyn wird, indem er es ihm in beiderlei Weise seyn wird, in einem Verhältnisse natürlicher, wie in dem der christlichen Gemeinschaft. Da hier οὐκέτι ὡς δοῦλον und ὑπὲρ δοῦλον durch ἀδελφόν erklärt wird, so besagt das Erstere offenbar keine äußere, sondern eine innere Veränderung des Verhältnisses; diese aber würde der Apostel anders bezeichnen, als er thut, wenn er voraussetzte, geschweige wenn er begehrte, daß Philemon den Onesimus aus dem Sklavenstande entlasse[548]).

Aber andererseits hat man den Apostel Paulus übel verstanden, wenn man meinte, er gebe 1 Kor. 7, 21 dem christlichen Sklaven den Rath, selbst dann Sklave zu bleiben, wenn er in dem Falle sey, frei werden zu können[549]). Der Satz ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι muß etwas anderes seyn, als eine bejahende Fassung derselben Vermahnung, welche vorher verneinend μή σοι μελέτω gelautet hat. Kein „sondern" ist ἀλλά, sondern ein „dagegen", indem das Gebot μᾶλλον χρῆσαι unter einer Bedingung eintritt, welche bei dem Verbote μή σοι μελέτω noch nicht bestanden hat. Nur ein „dagegen" verträgt sich mit dem Gegensatze, in welchem das Gebot durch seine Bedingtheit zum vorhergegangenen Verbote zu stehen kommt. Welches dieser Gegensatz sey, ergibt sich freilich nur bei richtiger Ergänzung des χρῆσαι. Die Weitschaft und

---

[547]) vgl. Akt. 26, 3 gegen de Wette, Meyer, Wiesinger. [548]) vgl. Meyer z. d. St. [549]) so namentlich auch Baur in den theol. Jahrbb. 1852. S. 26.

Unbestimmtheit dieses Begriffs berechtigt eben so wenig, τῇ δουλείᾳ hinzuzudenken[550]), als τῇ ἐλευθερίᾳ[551]). Nur aus dem Satze selbst, in welchem dieser Imperativ steht, kann man entnehmen, was ihn ergänze. Nun sagt der Vordersatz von einem δύνασθαι: wovon anders wird also Gebrauch gemacht werden sollen, als von diesem Können? Man behauptet nun zwar, dem stehe das καί hinter εἰ im Wege[552]), während bei der andern Auffassung εἰ καί in seiner concessiven Bedeutung verbleibe. Aber die Wahrheit ist, daß in keinem Falle εἰ καί verbunden werden darf. Wäre die Meinung diese, daß ein Sklave selbst dann, wenn er frei werden könne, von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machen dürfe — denn dieß wäre der richtige und natürliche Ausdruck dieses Gedankens —, so müßte der Vordersatz lauten καὶ εἰ δύνασαι. Denn καὶ εἰ ist es, welches steigernd einen möglichen Fall einführt, bei welchem, was schon sonst feststeht, sein Verbleiben haben soll, während εἰ καί etwas zugibt, was thatsächlich der Fall ist, ohne das aufzuheben, was der Nachsatz bringt. Bei jenem ruht der Ton auf dem Vordersatze, bei diesem auf dem Nachsatze. Sollte nun das μή σοι μελέτω nur in anderer Form dem neuen möglichen Falle gegenüber aufrecht erhalten werden, so müßte καὶ εἰ stehen. Ein Zugeständniß aber, daß etwas wirklich der Fall sey, liegt allerdings auch bei der entgegengesetzten Auffassung nicht vor. Man hat also καί von εἰ zu trennen und, freilich nicht mit ἐλεύθερος[553]), wohl aber mit δύνασαι zu verbinden. Es ist dasselbe καί, wie es kurz vorher im 11., und kurz nachher im 28. Verse, beide Male in einem Bedingungssatze vorkommt. Im vorliegenden Falle dient es dazu, von dem bloßen Gedanken des Sklaven, wie wünschenswerth die Freiheit sey, zur wirklich eintretenden Möglichkeit der Befreiung aufzusteigen[554]). Μᾶλλον aber steht im Gegensatze zum Verbleiben im Knechtsstande, indem dasselbe, wo die Möglichkeit einträte, frei zu werden, eben nicht das Rechte seyn würde[555]). Nur so paßt nun auch der zweite der mit γάρ angeschlossenen Sätze, von welchen der eine der falschen Bekümmerniß entgegentritt,

---

[550]) gegen Olsander. [551]) gegen Billroth u. A. [552]) so z. B. Meyer z. d. St.; Baur a. a. O. [553]) gegen Rückert. [554]) vgl. Hartung d. Lehre v. d. Part. I. S. 133. [555]) vgl. Matth. 25, 9.

als Christ im Knechtsstande leben zu müssen, der andere dagegen der falschen Besorgniß, die Freiheit nicht vertragen zu können.

Etwas Neues wäre es, wenn Paulus lehrte, es sey eine höhere sittliche Vollkommenheit, sich der geschlechtlichen Gemeinschaft zu enthalten, als ehelich zu werden[556]). Aber wenn er schreibt, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι[557]), so ist zuvörderst zu erinnern, daß καλὸν ἐστίν τινι[558]) nicht eine Tugendlichkeit bezeichnet, sondern was Einem taugt. Und daß es der Apostel so meint, erhellt unzweideutig, wenn er von dem, welcher seine Tochter verehelicht, wie von dem, welcher sie nicht verehelicht, gleicher Maßen sagt καλῶς ποιεῖ, oder von ersterm καλῶς ποιεῖ, von letzterm κρεῖσσον ποιεῖ, oder von jenem οὐχ ἁμαρτάνει, von diesem καλῶς ποιεῖ[559]). Denn so wenig Verehelichung einer Tochter an sich selbst eine tugendliche Handlung ist, eben so wenig ist es eine tugendlichere, sie unverehelicht zu lassen; und nicht für eine Handlung von höherm sittlichen Werthe gibt er demnach das letztere aus, wenn er davon sagt καλῶς ποιεῖ, und keine Steigerung des vorhergehenden οὐχ ἁμαρτάνει soll dieß seyn[560]); sondern nachdem er mit οὐχ ἁμαρτάνει darüber beruhigt hat, daß es sich nicht um eine Frage der Sittlichkeit handle, unterscheidet er hinsichtlich der Dienlichkeit das Thun des Einen von dem des Andern durch καλῶς oder κρεῖσσον ποιεῖ. In diesem Sinne sagt er auch von der Wittwe, welche nicht wieder heirathet, μακαριωτέρα ἐστίν[561]), indem ihr damit nicht eine höhere Auszeichnung in jener Welt verheißen[562]), sondern ihr Christenstand in dieser Welt als ein glücklicherer gepriesen seyn soll. In wie fern ihn der Apostel hiefür achtet, sieht man daraus, daß er von denen, welche ehelich werden, einerseits sagt θλῖψιν τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι[563]), und andererseits ὁ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί[564]). Das Erstere steht im Zusammenhang mit seiner vorhergegangenen Meinungsäußerung, νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν, διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι,

---

[556]) vgl. z. B. Hirscher d. christl. Moral II. S. 331. [557]) 1 Kor. 7, 1. 8. 26. [558]) vgl. Matth. 18, 8. 9.; Marc. 9, 42; 1 Kor. 9, 15. [559]) 1 Kor. 7, 37. 38. [560]) gegen Rückert z. d. St. [561]) 7, 40. [562]) Hirscher d. christl. Moral III. S. 502. [563]) 7, 28. [564]) 7, 33.

welcher Satz, wenn man so abtheilt[565]) und τοῦτο auf das Folgende bezieht[566a]), aufhört, ein in dieser Weise undenkbares Anakoluth[566b]) zu seyn. Die Beschaffenheit der Zeit, natürlich nicht blos der augenblicklichen[567]), sondern der ganzen Zeit zwischen des Herrn Auffahrt und Wiederkunft, von welcher es nachher heißt ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστὶν τὸ λοιπόν[568]), läßt es wünschenswerth erscheinen, möglichst wenig mit Dingen dieses irdischen Lebens behelligt zu seyn, indem sie den ohnehin schweren Christenstand noch mehr erschweren und die Drangsal des äußern Lebens steigern. Die andere Aussage, ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται[569]), bedarf keiner so bedenklichen Entschuldigung, daß Paulus noch keine Gelegenheit gehabt habe, das Schöne und Segensreiche einer christlichen Ehe anzuschauen[570]). Er setzt ja bei dem Verheiratheten wie bei dem Unverheiratheten die gleiche Gesinnung gegen den Herrn voraus, und sagt also von dem Erstern nicht, daß seine Gedanken lediglich auf die Welt und nicht auf den Herrn, sondern, wie das beigefügte καὶ μεμέρισται ausdrücklich besagt, daß sie durch seinen ehelichen Stand nothwendiger Weise auch auf weltliche Dinge und nicht ausschließlich auf die Angelegenheiten des Herrn und des Reiches Gottes gerichtet seyen.

Es ist also allerdings an dem, daß der Apostel die Ehelosigkeit so bestimmt empfiehlt, als dieß ohne Schmälerung der Würde der Ehe geschehen konnte[571]). Aber er empfiehlt sie nicht als einen an sich heiligern Stand, sondern als eine Erleichterung des Christenstands und Ermöglichung ungetheilterer Thätigkeit für das Reich Gottes, und zwar nicht blos für seine, sondern für alle Zeit[572]), wenn auch unter der Voraussetzung eines Zustands der Dinge, mit dessen Änderung selbstverständlich auch die Anschauung von dem Werthe des ehelichen Stands eine andere werden mußte.

---

[565]) vgl. Kühner z. Xenophon Memor. IV. 2, 29 u. nam. Thucyd. I. 144. [566a]) gegen Olsander. [566b]) gegen Meyer. [567]) gegen Bengel. [568]) vgl. Billroth, de Wette, Meyer z. d. St. [569]) so Lachmann. [570]) so Rückert. [571]) Thiersch Vorlesgen üb. Kathol. u. Prot. II. S. 170. [572]) gegen Schleiermacher d. christl. Sitte S. 347; Harleß christl. Ethik S. 271.

In demselben Sinne empfiehlt er die Ehelosigkeit, in welchem er nach der andern Seite empfiehlt, ehelich zu werden. Denn er sagt eben dort κρεῖττόν ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι[573]), und meint mit πυροῦσθαι kein sittliches Verhalten, sondern einen leidentlichen Zustand[574]), welcher dem Christenstande noch hinderlicher ist, als es ihm der Ehestand werden kann. Eine Gabe Gottes nennt er es[575]), wenn man von einer natürlichen Beschaffenheit ist, welche ohne Gefahr, Brunst zu leiden, des Ehestands entrathen läßt; und nur dem, welcher so beschaffen ist, empfiehlt er Ehelosigkeit. Daß er die Ehe an und für sich nur oder vorzugsweise als eine göttliche Veranstaltung zur Verhütung geschlechtlicher Ausschweifungen betrachte[576]), ist eine unrichtige Folgerung aus der Art und Weise, wie er denjenigen Christen, welche nicht Gefahr laufen, in Unzucht zu verfallen, Ehelosigkeit empfiehlt. Wohl sagt er, διὰ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω[577]). Aber damit lehrt er nicht, wozu die Ehe ursprünglich eingesetzt worden, sondern wer in dem Falle sey, um seines Seelenheils willen ehelich werden zu müssen[578]); wie denn dieser Abschnitt seines Briefs an die korinthische Gemeinde lediglich durch die Anfragen veranlaßt ist, ob es richtiger gethan sey, ehelich zu werden oder ehelos zu bleiben, in der Ehe der geschlechtlichen Gemeinschaft zu pflegen oder sich ihrer zu enthalten, endlich in der Ehe zu bleiben, namentlich im Falle der eine Theil heidnisch ist, oder sie zu lösen. Auf alle diese Fragen antwortet der Apostel in dem Sinne, daß er einerseits die Heiligkeit und Bestimmung der Ehe aufrechterhält gegen eine irregehende Frömmigkeit, welche sich dem Gatten um seines Unglaubens oder der geschlechtlichen Gemeinschaft um der Keuschheit willen entziehen zu müssen glaubte, und daß er andererseits den Christenstand über den Ehestand setzt, also dem christlichen Gatten seine Freiheit wahrt, wenn der heidnische seines Theils die Ehe löst, und jedem die Freiheit wünscht, sich der Ehe enthalten zu können.

---

[573]) a. a. O. V. 9. [574]) vgl. 2 Kor. 11, 29. [575]) 7, 7. [576]) Rothe theologische Ethik III. S. 614.; Baur a. a. O. S. 17. [577]) 7, 2. [578]) vgl. Calvin z. d. St.

Der Werth der Ehe als einer Ordnung des natürlichen Lebens bleibt hiebei eben so unbeeinträchtigt, wie wenn Johannes von der Gemeinde der letzten Tage schreibt, *οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς οὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν ὑπάγῃ*[579]). Sehe ich nämlich recht, daß man so abzutheilen und zu verbinden hat, indem nur auf diese Weise der nachfolgende Satz *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* zu dem vorhergehenden *οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς οὗτοί εἰσιν* in ein angemessenes Verhältniß tritt; so steht die Bezeichnung dieser für die Offenbarung des Herrn Aufgesparten, daß sie dem Lamme nachfolgen, wohin es immer geht, mit der Aussage, daß sie jungfräulich sind und sich mit Weibern nicht verunreinigt haben, im engsten Zusammenhange. Nicht als diente das geschlechtliche Verhältniß nur als Abbild des Verhältnisses zur Sünde[580]) oder die geschlechtliche Hurerei als Abbild der geistlichen, nämlich der Abgötterei[581]), welchen Auffassungen der unzweideutige Ausdruck *μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν* entgegensteht; ja auch Unkeuschheit und Hurerei im gewöhnlichen Sinne[582]) kann der Apostel nicht meinen, da Reinheit von derselben und unbedingte Nachfolge Christi keine gleich geltenden Begriffe sind. An jenen Ausspruch des Herrn über die, welche sich um des Himmelreichs willen verschnitten haben, werden wir vielmehr erinnert. Jene Christen der letzten Zeit haben allem entsagt, was sie hindern könnte, lediglich dem Reiche Gottes zu leben und für dasselbe zu leiden. Was Paulus den Christen seiner Zeit empfiehlt, das ist in jenen letzten Tagen eine Nothwendigkeit. Aber darum sieht doch Johannes in der Ehe an und für sich selbst keine sittliche Unreinheit, noch legt er der Enthaltung von geschlechtlicher Gemeinschaft an und für sich eine höhere sittliche Würde bei[583]); sondern was an und für sich selbst ein natürlicher Brauch ist, das wird zur sittlichen Unreinheit, wenn man es lieber hat als das Reich Gottes, und nur als rechte Christen, nicht als Christen einer höhern Stufe[584]) erzeigen sich jene Christen der letzten Zeit durch eine Hin-

---

[579]) Apokal. 14, 3—4. [580]) Hengstenberg z. d. St. S. 125. [581]) Ebrard z. d. St. [582]) Bleek Beiträge z. Evangelienkritik S. 185. [583]) gegen Rothe a. a. O. [584]) Hirscher a. a. O. III. S. 502.

gabe in die Nachfolge ihres Herrn, um deren willen sie auf die geschlechtliche Gemeinschaft verzichten.

Übrigens ist es derselbe Paulus, welcher die Ehelosigkeit anempfiehlt, und welcher es unter die Merkmale widerchristlicher Geister der Zukunft rechnet, daß sie verwehren, ehelich zu werden[585]). Was er um desto ausschließlichern Dienstes Christi willen denen empfiehlt, welchen Gott die Fähigkeit dazu gegeben hat, da sie in anderm Sinne, als der Glaube, nicht Jedermanns Ding ist, das werden jene aus Mißachtung der natürlichen Ordnung und um einer in äußerlicher Weise zu gewinnenden Heiligkeit willen schlechthin verbieten. Desgleichen ist es derselbe Paulus, welcher sagt, um der Hurerei willen solle insgemein jeder sein Weib und jede ihren Mann haben, und welcher die Ehe als ein Abbild des Verhältnisses Christi und seiner Gemeinde preist[586]): jenes, wo es sich darum handelt, wer dazu thun soll, ehelich zu werden; dieses, wo das rechte Verhalten der Ehegatten gegen einander gezeichnet seyn will. Eine so hohe Bedeutung hat ihm die Ehe als Verhältniß natürlicher Lebensgemeinschaft, daß er in ihr das Abbild des Verhältnisses Christi zur Gemeinde erkennen heißt, was für den Christen eine eben solche Heiligung derselben ist, als wenn der Israelite Jehova's Verhältniß zu Israel unter dem Bilde der Ehe dargestellt findet. Aber sie müßte ihm der kirchlichen Gemeinschaft gleichstehen, wenn er sollte sagen können, es dürfe Niemand außer der Ehe bleiben wollen[587]). Andererseits müßte er seines eigenen Wortes *κρεῖττόν ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι* vergessen haben, wenn er zu den sittlichen Erfordernissen eines Vorstehers oder Diakonus der Gemeinde gerechnet haben sollte, daß derselbe in erster Ehe stehe oder nur in Einer Ehe gestanden habe[588]). Die Eigenschaften, auf welche Timotheus und Titus bei solchen Wahlen sehen sollen[589]), sind der Art, daß eine solche Forderung sehr fremdartig zwischeneinkäme[590]). Denn was von jedem Christen verlangt werden muß, daß er kein Säufer, kein Geizhals, kein Raufer und dergleichen sey, auf diese allergemeinsten

---

585) 1 Tim. 4, 3. 586) Eph. 5, 23 ff. 587) gegen Schleiermacher d. christl. Sitte S. 354. 588) so z. B. auch Rothe a. a. O. S. 615. 589) 1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6. 590) vgl. Harleß christl. Ethik S. 273.

Eigenschaften soll vor allem geachtet werden; und hiezu gehört denn auch, daß er kein Hurer und Ehebrecher sey[591]). Man hat es zu den Merkmalen der Unächtheit jener Briefe gerechnet, daß die darin erforderten Eigenschaften der Kirchenbeamten der Art seyen, daß sie sich ein Jeder selbst hätte sagen können[592]). Hiegegen an die Jugend und Unerfahrenheit des Titus und Timotheus zu erinnern[593]), will nichts verfangen. Aber das wird zu erwiedern seyn, daß es dem Apostel nicht darauf ankam, Erfordernisse sonderlicher Art zu nennen, sondern vielmehr, auf die allernächsten und selbstverständlichen hinzuweisen, daß man sie nicht außer Acht lasse, während man nach sonderlichen aussehe. Die Nüchternheit schärft der Apostel ein, wie in der Verwaltung der Lehre, so auch in der Bestellung der Ämter. Auch daß von einer Wittwe, die als solche eine gemeindliche Stellung haben soll, erfordert wird, daß sie ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή gewesen[594]), gibt keinen Grund ab gegen unsere Auffassung von μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, indem damit nichts weiter gesagt ist, als daß sie zur Zeit ihrer Ehe, mag sie nun einmal oder öfter verehelicht gewesen seyn, Eines und keines andern Mannes Weib gewesen seyn muß. An Vielweiberei und Vielmännerei im Sinne einer bräuchlichen Gestalt des ehelichen Lebens ist dabei freilich nicht zu denken, sondern das wird gefordert, daß der Mann keine anderen Weiber neben seinem Weibe habe, und die Wittwe keine anderen Männer neben ihrem Manne gehabt habe.

Man kann also nicht sagen, daß Paulus, oder auch daß der Herr selbst die Ehe anders ansehe, als sie in der alttestamentlichen Schrift gewürdigt erscheint. Das Neue, was uns in der neutestamentlichen Schrift begegnet ist, geht nicht sowohl die Ehe oder die Familie oder den Hausstand selbst an, als vielmehr die Stellung dieses natürlichen Lebensverhältnisses zum Gemeinwesen des Heils, welche dadurch eine andere geworden ist, daß die Kirche Christi ihren Bestand unabhängig von den Gemeinschaften des natürlichen Lebens hat. Wer ihr angehört, für den kann es nun wünschenswerth seyn,

---

[591]) vgl. z. B. Hebr. 13, 4—5. [592]) so z. B. de Wette in d. Einleitg z. Erklärg des 1. Br. an Tim. S. 62. [593]) so Credner Einleitg in d. N. T. S. 467. [594]) 1 Tim. 5, 9.

daß er möglichst wenig in die Angelegenheiten des natürlichen Lebens verflochten sey, damit er seinem Christenberufe desto ungehinderter leben möge. Wo aber das Bedürfniß geschlechtlicher Gemeinschaft vorhanden und der Christenberuf mit der Befriedigung desselben vereinbar ist, da bleibt die Ehe in ihrem unverkürzten Rechte, wie in ihrer ursprünglichen Heiligkeit. Ist nun aber die Ordnung der Ehe, der Familie, des Hausstandes an sich selbst in der neutestamentlichen Schrift keine andere geworden; so bedarf es auch keiner neuen Anweisung zum rechten Verhalten in dieser Ordnung des Gemeinlebens, und kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir keinen anderen Ermahnungen dieser Art begegnen, als die sich von selbst verstehen. Es ist nichts Neues, wenn Jesus sagt, wer ein Weib anblickt, um ihrer zu begehren, das heißt, wer sich von fleischlicher Lust bestimmen lasse, ein Weib anzublicken, um an ihr einen Gegenstand begehrlicher Lust zu haben, der habe hiemit die Sünde des Ehebruchs schon begangen, indem es das Gleiche sey, ob man sie im Herzen begehe oder mit der That vollbringe[595]). Jesus schärft damit nicht etwa den Sinn, in welchem der göttliche Gesetzgeber den Ehebruch verboten hat, sondern lehrt nur in dem Verbote, welches die äußere That benennt, die Willensmeinung, aus der es stammt, erkennen. Und was wir in den Briefen des Paulus an die Epheser[596]) und die Kolosser[597]) und dem ersten Briefe des Petrus[598]), diesen drei an heidnische Gemeinden gerichteten Sendschreiben, an Ermahnungen zu rechtem Verhalten von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herrn und Knechten vorfinden, daß sich das Weib dem Manne ehrfürchtig unterordne, der Mann sein Weib liebe, das Kind den Eltern, der Knecht seiner Herrschaft gehorche, das ist doch alles der Art, daß es sich ein Jeder selbst sagen kann. Und auch die sonderlicheren Weisungen, daß Eltern ihre Kinder nicht mit erbitternder Härte oder aufreizender Heftigkeit, sondern mit Unterweisung und Vermahnung erziehen, und Herren ihre Knechte nicht mit Dräuen ängstigen, sondern nach Billigkeit mit ihnen handeln, und die Knechte mit aufrichtigem Sinne und nicht blos zum Schein oder Gefallens

---

[595]) Matth. 5, 28. [596]) Eph. 5, 22—6, 9. [597]) Kol. 3, 18—4, 1. [598]) 1 Petr. 2, 18—3, 7.

wegen ihren Dienst thun, und auch die Ungebühr ihrer Herren in Geduld ertragen sollen, sie sind doch alle nicht sowohl Anweisungen zu einer vollständigen Pflichterfüllung, als vielmehr Erinnerungen an das, was man am leichtesten vergißt, und Abmahnungen von dem, womit man sich am leichtesten verfehlt.

Das christliche Handeln in der staatlichen Gemeinschaft.

Wir werden so ziemlich dieselbe Wahrnehmung machen, wenn wir nach dem Schriftbeweise für unsere Beschreibung des christlichen Handelns im staatlichen Gemeinwesen aussehen. Auch ihn werden wir zunächst in der alttestamentlichen Schrift zu suchen haben, und in der neutestamentlichen nur die christliche Bestätigung dafür finden. Vor allem dient es uns für die mittlere Stelle, welche wir dem Staate zwischen der Familie und der Menschheit angewiesen haben, zur Rechtfertigung, daß die alttestamentliche Schrift von einer Thatsache Zeugniß gibt, durch welche die bis dahin einheitliche Familie der Menschheit in eine Vielheit gesonderter, durch Abstammung, Sprache, Wohnort und Geschichte unterschiedlicher Gemeinschaftskreise zertrennt worden ist, indem also die staatliche Form des Gemeinlebens zwischen die Einzelfamilie und das Menschengeschlecht zwischeneingetreten ist. Nicht von selbst sind die Menschen darauf gekommen, für ihr Gemeinleben eine andere Form als die patriarchalische zu erfinden, sondern eine plötzliche Störung der Spracheinheit hat sie mitten in ihrem Bestreben, die Einheitlichkeit ihres Zusammenlebens zu sichern, dazu gezwungen, nach Maßgabe der Mannigfaltigkeit ihrer Sprache auseinanderzuwandern und Gemeinschaften neuer Art zu bilden, für welche nicht mehr die Blutsverwandtschaft maßgebend war, sondern jenes wunderbare Erlebniß sammt seinen nothwendigen Folgen. Aber diese zur Bildung einer Vielheit gesonderter Gemeinschaftskreise bestimmte Form des Gemeinlebens ist nachmals und seither in immer umfassenderen Versuchen zur einheitlichen Zusammenfassung der ganzen Menschheit verwendet worden. Welchen Verlauf und welchen Ausgang der Weltgeschichte dieß zur Folge hat, ist in der hiefür entscheidenden Weltzeit dem Nebukadnezar im Traume gezeigt, dem Daniel geoffenbart worden. Zuletzt — so lehrt die Weissagung der heiligen Schrift alten und neuen Testaments — wird dieses Unterfangen gelingen, Israel aber der Offenbarung eines andern Reichs entgegenharren, eines Reichs, mit

dessen Offenbarung eine ganz andere einheitliche Zusammenfassung der Menschheit eintritt, wo sie nicht dem menschlichen Rechte, dem Ergebnisse der natürlichen Geschichte, sondern der Machtherrlichkeit der Gemeinde Christi, dem Ergebnisse der Heilsgeschichte, unterstellt ist: so daß also die staatliche Form des Gemeinlebens über ihre mittlere Stelle zwischen Familie und Menschheit in der That nicht hinauskommen wird.

Nächst der Stelle, welche das staatliche Gemeinwesen unter den Gemeinschaften einnimmt, ist die Benennung und Folge der Gemeingüter desselben, als welche wir den Vaterlandssinn, den Nationalreichthum und die Weltstellung des Volks unterschieden haben, für unsere Beschreibung des rechten staatlichen Verhaltens maßgebend. Ob dieselbe schriftgemäß ist, können wir nur aus der alttestamentlichen Schrift unmittelbar zu entnehmen hoffen, weil nur sie uns ein Bild staatlichen Lebens darbietet. Und auch hier waltet die Schwierigkeit ob, daß es mit diesem staatlichen Leben eine besondere Bewandniß hat, indem das Volksgemeinwesen, in welchem es sich begibt, zugleich Heilsgemeinwesen, und deshalb das rechte staatliche Verhalten, welches hier beschrieben oder gefordert wird, immer ein auf das Heilsgemeinwesen gerichtetes ist. Aber andererseits hat nun eben doch das alttestamentliche Heilsgemeinwesen die Form des Volksthums, und es wird sich also immerhin entnehmen lassen, welches staatliche Verhalten geeignet war, das Volk in der Verfassung zu erhalten, daß es das Volk Gottes bleiben konnte.

Und da ist es uns nun gleich von sehr wesentlicher Bedeutung, daß wir die zum Volke erwachsene Nachkommenschaft Jakob's zunächst in einer Lage finden, in der es nichts von den Gütern besaß, welche sonst etwa den Reichthum eines Volks ausmachen, geschweige daß es eine Stellung unter den Völkern eingenommen hätte. Der Sinn volklicher Gemeinschaft, welcher da die Israeliten zusammenhält, daß sie sich nicht von einander verlieren, ist nicht blos ein Familiensinn der Blutsverwandtschaft, sondern hat seinen eigentlichen Grund in der gemeinsamen Erinnerung an die Berufung Abraham's. Aus dieser geschichtlichen Thatsache stammt Israel's Beruf, ein Volk zu seyn, gleichwie auch jedes andere Volksthum das Ergebniß einer anfänglichen Geschichte ist. Der Unterschied besteht nur darin, daß

sonst ein gemeinsames Erlebniß eine Vielheit von Familien zum Volke macht, während in diesem Falle das Erlebniß des Ahnherrn zum Ursprunge des dadurch im Voraus besonderten Volks seiner Nachkommenschaft wird: ein Unterschied, der freilich verloren geht, wenn man aus Abraham einen Volksstamm macht[599]). Wie nun sonst das Erlebniß, durch welches ein Volk geworden, auch ohne Erinnerung desselben fortwirkt in dem Gefühle der Zusammengehörigkeit, welches von da her stammt; so lebte in der Nachkommenschaft Abraham's die sichere Erinnerung an das Erlebniß, welches diesen Einsamen im Voraus zum Volke Gottes gemacht hatte, und wirkte einen Sinn der Zusammengehörigkeit, welcher, wenn man ihn seiner heilsgeschichtlichen Bestimmtheit entkleidet, eben dasselbe ist, was wir den Sinn des Volksthums, des staatlichen Lebens, den Vaterlandssinn genannt haben. Ein Beispiel von der Macht, mit welcher dieser Sinn das hartgeplagte Volk zusammenhielt, haben wir an Mose, wie er sich eines Israeliten als seines Volksgenossen gegen den Ägypter annahm, ob es gleich nur bei ihm stand, für einen Angehörigen des ägyptischen Königshauses zu gelten. Doch sollte es eben nicht blos die Liebe des Volksgenossen zu seinem Volke seyn, vermöge deren Mose Israel's Heiland ward, sondern die Liebe des Knechts Jehova's zur Gemeinde seines Heils: drum gelang es ihm erst, als seine Liebe diese Gestalt angenommen hatte. Aber daß sie darum doch Liebe zu seinem Volke geblieben, davon gab er den staunenswürdigsten Beweis, als ihm nach der Versündigung desselben am Sinai, und wieder, als ihm bei der Empörung desselben gegen ihn selbst Jehova anbot, er wolle ihn an dieses unlenksamen Volkes Statt zu seinem Volke machen. Wie flehentlich bat er da für sein Volk, das ihm mit seinem störrischen Wesen des Kummers und der Plage so viel gemacht, ja das ihn mit dem Tode bedroht hatte, und wollte lieber auch mit ihm aus dem Buche des Lebens getilgt seyn[600])! Das ist dieselbe Liebe, welche den Apostel Paulus nach aller Verfolgung, die er von seinen Volksgenossen erlitten hatte, ausrufen ließ: *Ηὐχόμην ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου,*

---

[599]) Ewald Geschichte des Volkes Isr. I. S. 384. 412. [600]) Exod. 32, 10. 32; Num. 14, 11 ff.

τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. Eben so werden wir nun überall, wo uns jene Liebe zum Volke Gottes begegnet, welche den Verlust aller sichtbaren Güter seines Besitzthums überdauert, in der Liebe zum Gemeinwesen des Heils die Liebe zum Volke als solchem, in der Bethätigung des Glaubens an den Gott des Heils die sittliche Bethätigung des natürlichen Sinns für das Volksthum eingeschlossen zu denken haben.

Als zweites Gemeingut des staatlichen Gemeinwesens haben wir den Nationalreichthum benannt, die einheitliche Gesammtheit der einem staatlichen Gemeinwesen eignenden sichtbaren und geistigen Besitzthümer, an welcher es die eigenthümliche Erscheinung seiner Gegenwart hat. Bei dem israelitischen Volke sind alle diese Besitzthümer des Volkslebens unter das Gut der heilsgeschichtlichen Offenbarung befaßt, welches ihm durch seine Unverlierbarkeit die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit des Fortbestandes sichert, ob es auch aller andern Besitzthümer verlustig gehe, ohne welche sonst ein Volk aufhört, Volk zu seyn. Da war denn die rechte Förderung und Wahrung des nationalen Besitzthums vor allem Förderung und Wahrung des geistlichen Besitzes, an welchem dieses Volk die wesentliche Grundlage seines Bestandes hatte. Weil aber das Gut der heilsgeschichtlichen Offenbarung hier in Gestalt eines Volksbesitzthums vorhanden ist, so ist andererseits die Förderung dieses Besitzes zugleich auch Mehrung der nationalen Wohlfahrt im ganzen Umfange des natürlichen Volkslebens. Nächst dem geoffenbarten Gesetze und dem rechten Gotteshause war das erste Besitzthum, welches Israel zu Theil ward, sein Land. Wunder und Schrecken Gottes überlieferten ihm dasselbe. Aber nachdem es wunderbar zur Herrschaft darin gekommen, sollte es sich auch einrichten mit seiner Hände Fleiß und sich festsetzen mit seiner Waffen Gewalt. Als die von Ephraim und Manasse sich bei Josua beschwerten, daß ihnen das Land zu enge sey, welches ihnen angewiesen worden, Ein Landesgebiet für zwei Stämme, so antwortete er ihnen[601]): „Du bist ein zahlreiches Volk und hast eine große Kraft; nicht Ein Gebiet blos wirst du haben, sondern wirst ein Gebirg haben — ist es Wald, so reut' ihn aus! —

[601]) Jos. 17, 17—18.

und wirst seine Ausgänge haben, denn du sollst den Kanaaniter vertreiben, weil er eiserne Wagen hat, weil er stark ist.“ [602]). Eben das, was die Trägheit für eine Beschränkung des bewohnbaren Gebiets ansah, sollte ihnen eine Aufforderung seyn, ihre Kraft zu brauchen, um ihren Landbesitz zu verdoppeln. Das Gesetz verordnete, daß veräußerter Grundbesitz im Jubeljahr an die Familie wieder heimfalle, deren Erbe er war. Wurde diese Bestimmung aufrecht erhalten [603]), so blieb der Grund und Boden so vertheilt, daß mit Zunahme der Volksmenge auch der Fleiß des Anbaus zunehmen mußte. Und weiter verordnete das Gesetz, daß jedes siebente und jedes fünfzigste Jahr das Land unbestellt bleiben solle. Wurde diese Bestimmung aufrecht erhalten [604]), so blieb der Grund und Boden davor behütet, durch ruhelose Benützung entkräftet zu werden. So war auch in diesen Dingen die Furcht Jehova's der Weisheit Anfang. Oder, wie wir dafür sagen können, da ja in Israel die Liebe zum gemeinen Wesen nur in Gestalt der Liebe zum heilsgeschichtlichen Gesetze möglich war: die Liebe zum gemeinen Wesen war die nothwendige Voraussetzung für die Pflege der nationalen Wohlfahrt.

Drum begann auch die allseitige Entfaltung der Kräfte dieses Volks erst dann, als es dazu gelangt war, den Zusammenhang mit der Geschichte seines Ursprungs und somit das Bewußtseyn von seinem eigenthümlichen Volksthum stetig festzuhalten. Da erst bildeten sich jene Prophetengenossenschaften, von denen die nationale Pflege derjenigen Künste ausging, welche der prophetischen Begeisterung am nächsten verwandt sind, der Dichtkunst und der Tonkunst. Da erst kam es zur Vollgestaltung seiner Verfassung, zur Herstellung eines Königthums. Am Hause Gottes und am Hause des Königs lernte nun der Israelite heimische und fremde Stoffe kunstreich bearbeiten und verwenden, und als Genossen des Phöniciers sehen wir ihn fernste Meere befahren und die Erzeugnisse entlegenster Länder eintauschen. Dieß alles rechnet die im Geiste der Weissagung erzählende Geschichtschreibung zu der Herrlichkeit, welche über Israel zu verbreiten den großen Gesalbten Gottes, seinen Königen David und Salomo

---

[602]) vgl. Maurer u. Keil z. d. St. [603]) vgl. dagegen Mich. 2, 2; Jes. 5, 8.
[604]) vgl. dagegen 2 Chron. 36, 21 u. Bertheau z. d. St.

aufbehalten war[605]). Aber dieselbe Geschichtschreibung zeigt uns auch, wie leicht es geschah, daß diese Herrlichkeit und ihre Pflege des Königs Herz seinem Volke und dem Gesetze Gottes entfremdete. Um ihretwillen hat Salomo sein Volk mit einem Drucke belastet, welcher die Gemüther gegen das Haus David's verbitterte, und des Gesetzes vergessen, welches den König vor der Ansammlung von Rossen und Wagen, vor der Aufhäufung von Gold und Silber, vor der übergroßen Ausdehnung seines weiblichen Hofstaats warnte[606]). Und wenn in der Zeit des zweiten Jerobeam die Reichen und Großen in Elfenbeinpaläſten wohnen und auf Elfenbeinbetten liegen und der Dichtkunst und Tonkunst pflegen[607]), so wird ihnen dafür nur der Zorn Gottes angekündigt; denn so thun sie nur sich selbst zu Liebe, ohne auf den Schaden Joseph's zu achten. Mit solcher Sorgfalt wurde das Land angebaut, daß man die Bergabhänge mit der Hacke bearbeitete und Weinberge anlegte von tausend Weinstöcken, tausend Silbersekel werth[608]). Aber der Fleiß wird sich übel lohnen, wenn der Zorn Gottes das Land um derer willen zur Wüste macht, welche Haus an Haus und Feld an Feld an sich bringen, als wollten sie allein im Lande wohnen bleiben[609]). Was nicht hervorgeht aus der Liebe zum Volke, hier also zu dem Volke, welches berufen ist, die Gemeinde Gottes zu seyn, so daß Liebe zu Israel und Liebe zum Gesetze Gottes eins und dasselbe ist, das kann nicht für eine Förderung des nationalen Besitzthums gelten.

Was endlich die Weltstellung Israel's anlangt, so ist offenbar, daß sie nur nach Maßgabe der Entfaltung seiner nationalen Besitzthümer gewonnen worden ist. Wie heldenmüthig es sich gegen die überlegene Kriegsmacht Jabin's oder gegen die überflutenden Schwärme der Wüste erhob, eine Weltstellung ist ihm aus diesen siegreichen Kämpfen nicht erwachsen. Denn nicht darauf war Israel angelegt, ein eroberndes Volk zu werden. Erst durch die Zusammenfassung der bis dahin lose verbundenen Stämme unter die einheitliche Gewalt des Königthums, womit die einheitliche Förderung und Verwendung seiner Kräfte und Güter begann, wurde es dazu geschickt,

---

[605]) vgl. Baumgarten theol. Comm. z. Pentateuch II. S. 480. [606]) Deut. 17, 16—17. [607]) Amos 3, 15; 6, 4 ff. [608]) Jes. 7, 23. 25. [609]) Jes. 5, 8.

sich nicht nur der Angriffe seiner Feinde augenblicklich zu erwehren, sondern durch die Unterwerfung derselben sich dauernde Sicherheit zu verschaffen. Hierauf beschränkte sich aber die Machtübung des Gesalbten Jehova's nach außen. Denn ob er gleich wußte, daß ihm der Gott Israel's Völker zum Eigenthume gebe, so viel er begehre, und fernste Länder zu seinem Besitzthume[610]; so hat er eben, nicht weil er hübsch bescheiden war[611], sondern weil er Gottes Willen seinen Willen seyn ließ, nur so weit Sieg und Herrschaft begehrt, als es die Lage der Dinge und die Fügung Gottes mit sich brachte. So ward Israel das herrschende Volk eines Reichs und eine Macht auf der Gränzscheide zwischen dem Norden und dem Süden der Welt. In dieser seiner Weltstellung vollendete sich seine Geschichte, welche mit der Erlösung aus Ägypten, durch die es erst ein Volk geworden war, ihren Anfang genommen hatte. Daß sich dieselbe nicht in stetigem Wachsthume zu der weltumfassenden Macht seines Königs erweiterte, welche Salomo im 72. Psalm für ihn erflehte — denn hier wäre ein Weltreich im Sinne Gottes möglich gewesen, weil es die Welt unter das Gesetz der Heilsoffenbarung befaßt hätte —, erklärt uns die heilige Geschichtschreibung aus der Untreue Salomo's, welcher die Untreue seines Volks nichts nachgab. Es war eine Versündigung an der Grundlage dieses Volksthums, als sich Salomo dem Dienste fremder Götter zuwendete, eine Überhebung des Königthums über das Volksthum, als Rehabeam die Klage über den Druck seines Vaters mit der Androhung noch härtern Drucks erwiederte, ein Verbrechen des Volks an sich selbst, als um dieser Drohung willen Ephraim seine eigenen Wege ging und keinen Theil mehr haben wollte am Hause David's. Sünde wider das erste der drei Gemeingüter brachte Israel um die beiden anderen. Wenn dann der zweite Jerobeam seinem Volke und Hause durch die Eroberung von Damask und Hamath wieder zu einer Weltstellung verhalf, so fehlte derselben der Grund und Boden, auf welcher sie hätte Bestand haben können. Sie war so schnell verloren, als gewonnen, und ihrem Verluste folgte um so rascher der Untergang seines Staats.

---

[610]) Ps. 2, 8. [611]) Hengstenberg Comm. üb. d. Ps. I. S. 27.

Nach der Stelle, welche das staatliche Gemeinwesen unter den sittlichen Gemeinschaften einnimmt, und nach der Beschaffenheit und Ordnung seiner Gemeingüter bestimmt sich das staatliche Handeln des Christen, wie es das gleiche für jeden selbstständigen Angehörigen dieses Gemeinwesens ist. Ein unterschiedliches wird es dann, je nachdem es obrigkeitliches Handeln oder Handeln des Unterthanen ist, indem das Gemeinwesen als solches den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen mit sich bringt. Sagen wir recht, daß es die Selbstverwaltung des Gemeinwesens ist, welche diesen Gegensatz mit sich bringt, so steht das Gemeinwesen selbst über demselben und bleibt gegenüber dem jeweiligen Inhaber der obrigkeitlichen Gewalt in seinem Rechte. Daß dem so ist, lehrt uns die von der alttestamentlichen Schrift beurkundete Geschichte Israel's. Beim Beginne derselben finden wir eine Volksgemeinde vor, in welcher keine anderen Unterschiede bestehen, als welche aus der Familie herkommen, nämlich die Unterschiede von Erstgeburt und Spätergeburt, von Haus, Geschlecht und Stamm[612]). Die geschichtliche Thatsache der Erlösung des Volks aus Ägypten hat dieser Volksgemeinde ein Haupt gegeben, dessen Berechtigung aus jener Thatsache herstammt, und dessen Machtvollkommenheit so weit reicht, als der durch dieselbe begründete Beruf. Aber es ist die Volksgemeinde, welche Mose fragt, ob sie gewillt sey, das ihm geoffenbarte Gesetz zum Gesetze ihres Gemeinlebens anzunehmen[613]); und nachdem Mose und Josua ihren Beruf erfüllt haben, Israel unter das Gesetz zu stellen und in sein Land einzupflanzen, ist es die Volksgemeinde, welche das Gemeinwohl beräth und gemeingültige Beschlüsse faßt[614]). Denn das Gesetz hatte keine Gestaltung der Obrigkeit angeordnet, sondern nur daß es überhaupt eine regelmäßige Obrigkeit geben solle. Und zwar ist es die einheitliche Gesammtheit des Volks, welche die Weisung empfängt שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן־לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ[615]), oder für den Fall, daß sie eines Königs zu bedürfen meint, מִקֶּרֶב אָחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ[616]). Ob dann Jephtha von seinem Stamme zum Oberhaupte gewählt

---

[612]) vgl. Ewald d. Alterthümer des Volkes Isr. S. 282. [613]) Exod. 24, 3. [614]) Richt. 1, 1; 20, 1. [615]) Deut. 16, 18. [616]) Deut. 17, 15.

wird, oder Gideon in Folge einer göttlichen Offenbarung sein Volk zum Kampfe ruft, oder Samuel auf seinen Ruf zur Buße die Volksgemeinde sich um ihn versammeln sieht, macht für ihre obrigkeitliche Stellung keinen Unterschied; und es liegt nur in der Natur der Sache, daß sich die Volksgemeinde, als sie einen König begehrt, von dem Propheten, welchen Gott zu dieser Zeit gegeben hatte, den Weg anzeigen läßt, wie sie den rechten, von Gott ihr zugedachten König finde.

Im mosaischen Gesetze wird die Obrigkeit oder, genauer gesagt, das Gericht הָאֱלֹהִים genannt[617]). Nicht die geistliche Obrigkeit ist damit gemeint, daß sich die Benennung hieraus erklärte, wie man irriger Weise aus Exod. 22, 27 entnehmen wollte[618]). Wenn hier נָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תָאֹר und אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל neben einander steht, so deutet dieß nicht auf einen Unterschied geistlicher und weltlicher Obrigkeit, sondern אֱלֹהִים ist eine Behörde und נָשִׂיא eine durch Geburt oder Stellung hervorragende Person. Da es nun zunächst die Rechtsverwaltung war, für welche eine Behörde bestellt wurde, so bezeichnete אֱלֹהִים die Gerichtsbehörde. Die Benennung erklärt sich aber aus der Natur des Rechts, und nicht daraus, daß die Richter Stellvertreter Gottes sind[619]). Denn so sprach Mose, als er für die Handhabung des auf Sinai geoffenbarten Rechts die Behörde bestellte: הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא[620]). Das Recht ist nicht eine Sache menschlicher Willkühr, sondern eine Ordnung Gottes, welche den zu Richtern bestellten Menschen nur zu verwalten gegeben ist: was Josaphat den von ihm nach des Chroniſten Ausdruck לְמִשְׁפַּט יְהוָה bestellten Behörden mit den Worten einschärft כִּי לֹא לְאָדָם תִּשְׁפְּטוּ לַיהוָה[621]). Weil also vor der göttlichen Majestät des Rechts erscheint, wer vor den Richter kommt, drum sagt man בּוֹא אֶל־הָאֱלֹהִים. Nicht als spräche Gott durch den Richter, wie er durch den Propheten spricht, von welchem man seinen Willen erfragt[622]). Der

---

[617]) Exod. 21, 6; 22, 7. 8. 27. [618]) Ewald a. a. O. S. 295. [619]) gegen Hengstenberg in d. Einleitg z. Ps. 82 u. Baumgarten z. Exod. 21, 6. [620]) Deut. 1, 17. [621]) 2 Chron. 19, 6. [622]) vgl. z. B. 2 Kön. 3, 11.

Prophet muß den Willen Jehova's selbst erst erfragen, dem Richter dagegen wohnt die Kenntniß des Rechts inne, welches in dem einzelnen Falle zur Anwendung kommen will[623a]). Trägerin des göttlichen Rechts ist die richterliche Behörde und darum selbst אֱלֹהִים zu nennen, denn das Recht bekleidet sie mit seiner göttlichen Majestät. Wie nun das Recht Israel's von göttlicher Offenbarung stammt, so ist es auch Gott selbst, welcher die für die Verwaltung dieses Rechts bestellte Behörde mit göttlicher Majestät bekleidet, sie אֱלֹהִים genannt hat. Daher spricht er durch den Mund Assaph's: אֲנִי אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם[623b]). Hier ist אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן wesentlich eins und dasselbe, ähnlich wie die Geister, auf welche man den Psalm Assaph's fälschlich hat deuten wollen[624]), gleicher Maßen אֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים genannt werden. Aber nicht die Innigkeit des Verhältnisses, in welchem die bestellten Verwalter des Rechts zu Jehova stehen, bringt es mit sich, daß sie בְּנֵי עֶלְיוֹן heißen[625]): werden ja doch auch diejenigen so genannt, welche die Rüge des Psalmisten trifft, weil sie das Recht beugen und ihre Stellung zur Willkühr mißbrauchen. Sie heißen אֱלֹהִים von wegen ihrer Stellung zur Gemeinde, in welcher sie Träger der Majestät des göttlichen Rechts sind, und heißen בְּנֵי עֶלְיוֹן von wegen ihrer Stellung zum Gotte Israel's, welcher ihnen seine Gemeinde mit seinem Rechte zu verwalten gegeben hat: beides nicht für ihre Person, sondern als Theilhaber des Amts der Rechtsverwaltung oder Glieder der richterlichen Behörde[626]). Für ihre Person sind sie nichts weiter als andere Menschen, und ob ihnen gleich das geoffenbarte Recht in der Gemeinde Gottes zu verwalten gegeben ist, haben sie doch vor allen anderen Fürsten nichts voraus, sind sterblich wie diese und wie alle Menschen. Denn wenn der Psalmist fortfährt כְּאָדָם תְּמוּתוּן וּכְאַחַד הַשָּׂרִים תִּפֹּלוּ, so denkt er dabei nicht an die einzelnen Beispiele von Fürsten, welche durch sonderliche Gerichte Gottes weggerafft worden[627]), indem נָפַל vom Ster-

---

[623a]) vgl. Exod. 18, 15. [623b]) Ps. 82, 6. [624]) so Bleek in Rosenmüller's exeget. Repert. I. S. 85 ff. und auch noch z. Hebr. 2, 5. [625]) gegen Hengstenberg z. d. St. [626]) vgl. erste Hälfte S. 125. [627]) gegen Hengstenberg z. d. St.

ben überhaupt gebraucht[628]) und כְּאַחַד הַשָּׂרִים so viel ist als „gleich allen anderen Fürsten“[629]).

Es ist also die mit dem geoffenbarten Gesetze beschenkte einheitliche Volksgemeinde, welche Verwalter dieses Gesetzes bestellt, und sich somit diesen Verwaltern des Gesetzes, weil dem Gesetze selbst, unterstellt. Bestellt sie sich dann auf die einem Volke Gottes angemessene Weise einen König, so ist sie diesem nicht in der Art unterstellt, daß sie ihm schlechthin und unbedingt zu eigen geworden wäre. Sonst könnte Samuel nicht beauftragt werden, einen Andern zu salben, welcher an Saul's Statt, wenn auch erst nach dessen Tode, König sey. Daß das Königthum bei dem Hause Saul's bleibe, war eben an eine Bedingung geknüpft, wie sie auch sonst, obwohl in anderer Weise, als bei diesem durch göttliche Offenbarungen regierten Volke, Statt finden kann. Anders stand es, nachdem das Königthum für immer an das Haus David's gebunden war. Die Verheißung, durch welche dieß geschehen, galt für Israel einem Gesetze gleich. Als daher die Thorheit Rehabeam's zehn Stämme dazu brachte, dem davidischen Hause den Gehorsam aufzukündigen, war dieß immerhin Aufruhr[630]), ob sich gleich dadurch nur Gottes Wille verwirklichte, und der Prophet Semaja deshalb verbot, die abtrünnigen Stämme mit Gewalt wieder zu unterwerfen[631]). Jerobeam aber, welchem Achija vorhergesagt hatte, daß ihn Jehova zum Könige über zehn Stämme Israel's machen werde[632]), that kein Unrecht, wenn er dieser Verheißung eingedenk die ihm angebotene königliche Würde des durch Aufruhr entstandenen Reichs annahm. Mochte der Aufruhr selbst immerhin Sünde gewesen seyn, so war es nun einmal Gottes klarer Wille, die Herrschaft des davidischen Hauses auf Juda und Benjamin zu beschränken. Drum haben auch Elia und Elisa die Stämme des neuen Reichs nicht zur Rückkehr unter die Herrschaft des davidischen Hauses aufgefordert, als das Haus Omri's so übel regierte. Wohl aber hat Elisa den schon seinem Meister gegebenen Befehl Gottes ausgerichtet und Jehu, Joram's Feldhauptmann, zum Könige salben lassen, damit er das Gericht über Isebel

---

[628]) vgl. z. B. Ezech. 6, 11. [629]) vgl. z. B. 1 Kön. 19, 2; 22, 13. [630]) 1 Kön. 12, 19. [631]) 1 Kön. 12, 22 ff. [632]) 1 Kön. 11, 29 ff.

und ihr Geschlecht verhängte, nachdem das Maß ihrer Sünden voll war[633]). Wenn nachmals Jehova durch den Mund Hosea's spricht עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת־דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל־בֵּית יֵהוּא, so ist jene von Gott befohlene Gerichtsthat Jehu's nur dadurch zu einer auf seinem Hause lastenden straffälligen Blutschuld geworden, daß er und sein Haus sich nicht wesentlich besser zu Jehova gestellt hat als diejenigen, über welche er das Gericht Gottes verhängt hatte[634]). Es handelte sich aber um nichts Geringeres bei der Salbung Jehu's, als um die Zurückbringung des Zehnstämmevolks von dem Baalsdienste, welchen das königliche Haus mit Gewalt zum herrschenden gemacht hatte; oder, um es allgemeiner auszudrücken, zu derjenigen Grundlage seines Bestands sollte es zurückgebracht werden, ohne welche es aufhörte, Israel zu seyn. Bliebe nicht, was einem Volke seinen eigenthümlichen Bestand gibt, wider den jeweiligen Inhaber der höchsten Gewalt überhaupt und unter allen Umständen im Rechte; so wäre ein solcher göttlicher Befehl, wie ihn Elia oder Jehu empfing, sittlich unmöglich. Um dieselbe Zeit, als dieß im Zehnstämmereiche geschah, kam im Reiche Juda die königliche Gewalt in die unberechtigten Hände einer Tochter Ahab's. Nun gehörte aber in diesem Reiche die Herrschaft des davidischen Hauses eben so nothwendig zum grundgesetzlichen Bestande, als das Priesterthum des aaronitischen Geschlechts. Deshalb konnte die Tochter Ahab's, ob sie auch Jahre lang im Besitze der königlichen Gewalt blieb, doch nimmermehr ein Recht auf dieselbe haben; und es war daher auch kein Verbrechen des Aufruhrs, sondern Erfüllung einer Pflicht gegen das geheiligte Gemeinwesen, daß der Hohepriester Jojada die Priesterschaft wider sie aufbot, den rechtmäßigen König auf den Thron erhob — denn er sprach, הִנֵּה בֶן־הַמֶּלֶךְ יִמְלֹךְ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה עַל־בְּנֵי דָוִיד[635]) — und die unberechtigte Machthaberin für ihr Verbrechen am königlichen Hause an Leib und Leben strafte.

Wenn ein fremdes Volk oder ein fremder Herrscher Israel unter seine Botmäßigkeit zwang, so galt gewaltsame Abwerfung dieser Fremdherrschaft nicht für Auflehnung gegen rechtmäßige Obrigkeit.

---

633) Hos. 1, 4. 634) Zeitschr. f. Prot. u. K. 1854 August S. 98. 635) 2 Chron. 23, 3.

Zwar ist eine That, wie Ehud sie verübte, darum nicht gutgeheißen, daß sie ohne ausdrückliche Mißbilligung erzählt wird; aber die Aufforderung zum Kampfe wider Jabin ging von einer Prophetin aus und ihr Triumphlied über den Sieg Barak's wurde zu den heiligen Gesängen gerechnet, und der Verfasser des Briefs an die Hebräer zählt die Thaten Barak's und Simson's und Jephtha's zu den Erweisungen des alttestamentlichen Glaubens[636]). Damals hatte Israel die Erfüllung seines Berufs noch vor sich, das herrschende Volk zwischen dem Euphrat und dem Bache Ägyptens zu werden; und wenn es sich erhob, die Fremdherrschaft abzuwerfen, so geschah es im Glauben an seinen Beruf und an die Verheißung Gottes. Nachdem es dagegen aus der Propheten Munde die Gewißheit hatte, daß es zur Strafe seiner Sünde unter die Gewalt des Chaldäerkönigs gegeben sey, war es nur Unlust, sich unter die Hand seines Gottes zu demüthigen, wenn es den Versuch machte, das fremde Joch abzuwerfen. Und vollends, als Nebukadnezar den mißlungenen Versuch mit Vernichtung des Reichs Juda und Beseitigung des königlichen Hauses hätte strafen können, statt dessen aber mit Zedekia und den Fürsten des Reichs einen Vertrag schloß, war es überdieß Bruch der Eidespflicht, daß sie im Vertrauen auf den Beistand der ägyptischen Macht der vertragsmäßigen Abhängigkeit sich entledigten[637]). Etwas ganz Anderes ist es, wenn Antiochus Epiphanes seine Herrschaft über das jüdische Volk dazu mißbraucht, es gewaltsam um dasjenige zu bringen, was seinen wesentlichen Bestand ausmacht. Die göttliche Offenbarung nennt nicht nur diejenigen מַרְשִׁיעֵי בְרִית, welche ihm dazu die Hand bieten, sondern preist auch diejenigen, welche dem Gotte Israel's treu mit mannhafter That sich widersetzen, als מַשְׂכִּילֵי עָם und מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים[638]). Daß es sich in diesem Falle um Aufrechterhaltung eines heilsgeschichtlichen Berufs handelte, welchen kein anderes Volk mit Israel gemein hat, kann kein Hinderniß abgeben, hievon Anwendung zu machen auf das staatliche Verhalten überhaupt, indem es ja gerade die volksthümliche Gestaltung des Heilsgemeinwesens war, welche gewaltsame Abwehr einer gewaltsamen

---

[636]) Hebr. 11, 32. [637]) vgl. z. B. Ezech. 17, 11 ff. [638]) Dan. 11, 32; 12, 3.

Gefährdung desselben thunlich machte. So wenig es sittlich erlaubt ist, daß sich ein Volk gegen die zur rechtlichen Ordnung gewordene Herrschaft eines andern Volks oder eines fremden Herrschers auflehne; so sehr ist es sittliche Pflicht, daß es sich durch die fremde Herrschaft nicht um dasjenige bringen lasse, was nach Gottes Ordnung wesentlich seinen Bestand, seine wesentliche Eigenthümlichkeit ausmacht.

Wir haben in der alttestamentlichen Schrift das Bild des rechten staatlichen Verhaltens allseitig gezeichnet gefunden. In der neutestamentlichen werden wir nichts der Art zu suchen haben, weil hier die Gläubigen Jesu Christi nicht wie die Gläubigen Jehova's ein staatliches Gemeinwesen bilden. Nur einzelne Aussprüche Jesu und der Apostel über das Verhältniß der Gläubigen zum staatlichen Gemeinwesen überhaupt bietet uns das neue Testament. Dazu gehört aber nicht, was der Herr in der Bergpredigt sagt, daß sie nicht schwören, nicht rechten, ungerechter Gewalt nicht widerstreben sollen[639]). Wie die ganze Bergpredigt, so zielt auch dieser Theil derselben nicht auf dieses oder jenes einzelne Thun, sondern auf die rechte Sinnesweise im Gegensatze zu der pharisäischen Weise der Gesetzerfüllung, bei welcher man eigensüchtig darauf sieht, was man sich erlauben darf oder was man nicht zu leiden braucht, statt unbedingt der Ehre Gottes und der Liebe des Nächsten zu leben. Nur wem es so wenig darum zu thun ist, seine Person und sein Wort zur Geltung zu bringen, daß ihn keine Bezweiflung oder Anfechtung seiner Wahrhaftigkeit dazu verleitet, seine Aussage zu verstärken, der wird um der Ehre Gottes willen so betheuern können wie Paulus[640]), oder um der geheiligten Rechtsordnung willen solche eidliche Aussage thun können wie Jesus[641]). Und nur wem es so wenig darum zu thun ist, sein Selbst und sein Eigenthum zu behaupten, daß ihn keine Verletzung oder Beeinträchtigung desselben verleitet, in dem Andern seinen Feind zu sehen, der wird ohne Sünde bei Gericht klagen oder auch Nothwehr üben können. Ein solcher thut dieß nämlich, nicht um sein Recht zu brauchen oder zu finden, sondern entweder dem Widersacher selbst zu Gute oder um der Pflicht willen, welche sein

---

[639]) Matth. 5, 33—42. [640]) z. B. Röm. 9, 1. [641]) Matth. 26, 63 f.

Antheil an den Gemeinschaften des natürlichen Lebens mit sich bringt. Aber von einem Schwören oder Rechten, welches Pflichterfüllung ist, redet eben der Herr in diesem Zusammenhange nicht. Eben so wenig gehört hieher, was er dem Jünger gesagt hat, welcher mit dem Schwerte drein schlug, als man seinen Herrn greifen wollte. Es würde auch dann nicht hieher gehören, wenn die Worte *πάντες οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρᾳ ἀπολοῦνται*[642]) im Sinne eines allgemeinen Satzes zu verstehen wären, indem immer nur ein so eigenmächtiges Dreinschlagen gemeint seyn könnte, wie dasjenige, welches den Ausspruch veranlaßte[643]). Aber es liegt viel näher, daß der Herr seinen Jüngern erklärt, ihre gewaltsame Gegenwehr werde nur ihnen selbst zum Verderben gereichen; indem es weder Gottes noch sein Wille sey, den Feinden zu wehren. Sie sollen es widerstandslos zu dem Äußersten kommen lassen, das jetzt geschehen wird — denn dieß besagen die Worte *ἐᾶτε ἕως τούτου*[644]) —, und nicht durch Gewaltübung sich selbst ein Geschick zuziehen, welches weder Gott noch ihr Herr und Meister von ihnen abwenden würde.

Endlich gehört auch das nicht hieher, daß Paulus die korinthischen Christen straft, weil sie Händel um Mein und Dein, welche unter ihnen aufkommen, vor heidnisches Gericht bringen, statt sie inner der Gemeinde austragen zu lassen[645]). Wären sie nämlich rechte Christen, so würden sie einander nicht Unrecht thun, und wem von dem Andern Unrecht geschähe, der würde dieß für einen geringern Nachtheil achten, als bei der heidnischen Obrigkeit Recht zu suchen gegen den Mitchristen und dadurch dem christlichen Namen eine Unehre zuzuziehen. Da aber der Apostel nicht schlechthin läugnen will, daß Fälle vorkommen können, wo auch der Christ dem Christen gegenüber darauf bedacht seyn muß, zu dem Seinen zu kommen; so verlangt er für solche Fälle wenigstens dieß, daß sie innerhalb der Gemeinde ihre Erledigung finden. Denn unter allen Umständen muß dem Christen an der Ehre der Gemeinde mehr gelegen seyn als an seinem Rechte. Insofern es sich hiebei um die rechte Sinnesweise handelt, welche es nicht zu Streitigkeiten über Mein und Dein

---

642) Matth. 26, 52. 643) vgl. z. B. Stier d. Reden des Herrn Jesu VI. S. 274. 644) Luc. 22, 51. 645) 1 Kor. 6, 1 ff.

kommen läßt, erleidet die Rüge des Apostels überall Anwendung. Insoweit es sich dagegen um die Art und Weise handelt, wie man unvermeidliche und unerläßliche Streitigkeiten ohne Beeinträchtigung der Ehre des christlichen Namens erledigen möge, erleidet seine Forderung da keine Anwendung, wo das ganze Volk eine christliche Gemeinde geworden ist, indem es da keine Schiedsgerichte der Heilsgemeinde im Unterschiede von den Gerichten des staatlichen Gemeinwesens geben kann.

Was uns nach Ausscheidung dieser nicht hieher bezüglichen neutestamentlichen Aussprüche übrig bleibt, das ist erstens die Antwort des Herrn auf die versuchende Frage über den Census, und zweitens die Vermahnung der Apostel Paulus und Petrus zur thatsächlichen Anerkennung der staatlichen Ordnung. Die Frage, ob es einem Juden von Gottes wegen erlaubt sey, den Census zu entrichten, war nicht schlechthin gleichbedeutend mit der andern, ob es recht sey, daß das Volk Gottes einer heidnischen Herrschaft gehorche[646]). Mochte immerhin Israel's Obrigkeit einem fremden Herrscher zinspflichtig seyn, so blieb doch der einzelne Israelite einer israelitischen Obrigkeit Unterthan. Als dagegen der einzelne Israelite die Auflage des Census an den fremden Herrscher zu entrichten hatte, sah er sich, während er doch im heiligen Lande Glied eines israelitischen Gemeinwesens unter israelitischer Obrigkeit war, als Angehörigen eines fremden heidnischen Gemeinwesens behandelt. Dem sich zu fügen, konnte ein Verrath an dem Volke Gottes, eine Versündigung gegen den Gott scheinen, welcher Israel in sein Land wiedergebracht und sein Gemeinwesen des heiligen Volks wiederhergestellt hatte. In diesem Sinne, ob zwar nur heuchlerischer Weise, war die Frage gestellt, und nicht darf man sie mit der andern vertauschen, ob man dem Kaiser gehorchen solle oder nur Gott[647]). In eben diesem Sinne erledigte sie der Herr. Von dem Gepräge der Münze, mit welcher sie die fragliche Abgabe zu leisten hatten, entnahm er seine Antwort, weil dasselbe augenfällig bewies, welches die Ordnung der Dinge war, unter der sie lebten. Denn lebten sie als ein geschlossenes Volk unter ihrer eigenen Obrigkeit, so würden sie auch deren Münze

[646]) gegen Olshausen z. d. St. [647]) gegen Meyer z. d. St.

führen. Da sie aber des Kaisers Münze führen, so ist es ja nur die entsprechende Anerkennung der thatsächlichen Ordnung der Dinge, wenn sie dem Kaiser Abgabe zahlen. Der Herr verweist also allerdings die fragliche Sache auf das Gebiet der weltlichen Macht oder vielmehr der rechtlichen Ordnung, aber ohne daß sie damit aufhört, eine Sache des Gewissens zu seyn[648]). Denn der rechtlichen Ordnung, welcher man angehört, das zu leisten, was sie mit sich bringt, ist ja nicht blos eine Sache der Furcht, sondern der Pflicht. Vielmehr macht ihnen der Herr das zur Pflicht, wovon sie gefragt hatten, ob es erlaubt sey. Und nicht blos die Leistung der fraglichen Abgabe macht er ihnen zur Pflicht, sondern die Leistung alles dessen, was ihr thatsächliches Verhältniß zum Kaiser mit sich bringt. Denn er verallgemeinert den Gegenstand ihrer Frage, indem er sagt, ἀπόδοτε τὰ τοῦ Καίσαρος. Nicht, was dem Kaiser gehört, heißt τὰ τοῦ Καίσαρος — gehört ihm ja doch nicht alles Geld darum, daß er es hat prägen lassen —; sondern was in gleicher Weise, wie das mit des Kaisers Bild und Namen versehene Geld, die Art der unter dem Kaiser stehenden Ordnung der Dinge hat, sollen sie in der Maße, als es diese Ordnung der Dinge mit sich bringt, dem Kaiser zu Gebote stellen.

Daß aber der Herr zu der Weisung τὰ τοῦ Καίσαρος τῷ Καίσαρι die andere hinzufügt καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ, ist nicht so zu verstehen, als wollte er die erste durch die zweite einschränken[649]), oder zwei verschiedene Gebiete, das des innern und das des äußern Lebens, gegen einander abgränzen[650]), letzteres vollends nicht in der Weise, daß er das Sündige der Welt überlassen, das Ewige aber Gotte dargeben hieße[651]); sondern um deß willen geht er auch nach dieser Seite über den Inhalt der ihm vorgetragenen Frage hinaus, weil sich die Fragenden angestellt hatten, als sey es ihnen um Gottes willen bedenklich, ob man den Census entrichten dürfe. Wäre es ihnen ernstlich darum zu thun gewesen, daß ihnen der Herr ein Gewissensbedenken hebe, so hätte die Belehrung genügt, daß Entrichtung des Census, weil sie aus der rechtlichen Ordnung der Dinge

---

[648]) gegen de Wette z. d. St. [649]) gegen Baumgarten-Crusius z. d. St. [650]) Lange d. Leben Jesu III. S. 1220. [651]) so Olshausen z. d. St.

folge, keine Versündigung gegen Gott, sondern vielmehr eine Pflichterfüllung sey. Nun sie aber ein Gewissensbedenken nur heuchelten, um einen gottlosen Anschlag wider ihn auszuführen, so gab er ihnen eine Antwort, in welcher die Erledigung ihrer Frage nur die Einleitung zu derjenigen Forderung bildet, mit welcher er ihr Gewissen treffen will, nachdem er vorher ihre Absicht vereitelt hat. Statt zu fragen, ob Gott nicht fordere, daß man dem Kaiser weigere, was er fordert, heißt er sie lieber Gotte geben, was Gottes ist. Hat es diese Bewandniß mit Jesu Antwort, so wird man unter τὰ τοῦ θεοῦ die jüdische Abgabe an den Tempel weder verstehen noch mitbegreifen können[652]). Aber auch so wird man es nicht fassen dürfen, als sey damit dasjenige gemeint, was Gott als Herr des theokratischen Volks von diesem zu fordern habe[653]): vor allem schon deswegen nicht, weil es nicht angeht, τὰ τοῦ θεοῦ durch τὰ τῷ θεῷ ὀφειλόμενα zu umschreiben[654]). Denn wollte man in derselben Weise τὰ τοῦ Καίσαρος umschreiben, so würde ja Jesus nur sagen, man solle dem Kaiser geben, was ihm zukomme, womit die Frage unerledigt bliebe. Ist τὰ τοῦ Καίσαρος, was der unter dem Kaiser stehenden Ordnung der Dinge angehört und gleich der Censusmünze sein Gepräge trägt, so wird τὰ τοῦ θεοῦ dasjenige seyn, was göttlich von Art ist, von Gott herrührt und sein Gepräge hat. Was der Mensch von Gott hat, das ist er ihm nach Maßgabe seiner Forderung zu geben schuldig. Sonach schuldet er aber Gotte allerdings nichts Geringeres, als sich selbst, den Gott nach seinem Bilde geschaffen hat und zu seinem Bilde wiederherstellen will[655]). Wären die heuchlerischen Fragesteller deß eingedenk, so würden sie eine Erfüllung des Willens Gottes kennen, bei welcher sich der Gehorsam gegen den Kaiser von selbst verstände. Weit entfernt, daß es ihnen ein Gewissensbedenken seyn könnte, was es ihnen aber in Wahrheit auch nicht war, ob man den Census entrichten dürfe, würde ihnen die Entrichtung desselben eine Gewissenspflicht seyn. In so fern ist es wahr, daß die Forderung τὰ τοῦ Καίσαρος τῷ Καίσαρι erst durch die andere τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ eine wahrhaft sittliche wird. Denn nur wer das Letztere leistet,

---

652) gegen Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 384. 653) Meyer z. d. St. 654) so Chrysostomus. 655) vgl. Neander d. Leben Jesu Christi S. 644.

der leistet auch das Erstere in der rechten Weise, nämlich nicht Zwangs wegen oder aus Furcht, sondern um Gottes willen und von Gewissens wegen. Der Herr stellt also τὰ τοῦ Καίσαρος und τὰ τοῦ θεοῦ nicht im Sinne einer gegenseitigen Abgränzung zweier verschiedenen Gebiete neben einander, sondern schreitet von der nächstliegenden Forderung, die er im Namen der rechtlichen Ordnung stellt, zu der wesentlichen und allumfassenden Forderung weiter, welche die Fragenden lehrt, daß sie es ganz anders anzufangen haben, wenn es ihnen darum zu thun ist, den Willen Gottes zu erfüllen.

Haben wir den Ausspruch des Herrn richtig verstanden, so ist demselben für die Lehre vom christlichen Handeln im staatlichen Gemeinwesen nichts weiter zu entnehmen, als daß er die Leistungen, welche die Zugehörigkeit zum staatlichen Gemeinwesen nach der Natur desselben mit sich bringt, in die Erfüllung des Willens Gottes einschließt. Etwas Anderes und Weiteres lehren aber auch die hieher bezüglichen apostolischen Aussprüche nicht. Der reichhaltigste und zugleich der Zeit nach früheste ist der des Apostels Paulus in seinem Sendschreiben an die römischen Christen. Nachdem er im zwölften Kapitel desselben zum rechten Verhalten im kirchlichen Gemeinwesen, sodann aber zum rechten Verhalten gegen die Einzelnen, Christen und Nichtchristen, vermahnt hat; fährt er fort, *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*, und schließt damit aus, daß irgendwer meinen könnte, von der Unterordnung unter obrigkeitliche Gewalt entbunden zu seyn. Es würde des nachdrücklichen *πᾶσα ψυχή*[656]) nicht bedürfen, wenn er nicht sagen wollte, daß das Verhältniß zur Obrigkeit für die Christen nicht minder in Kraft bestehe, als für andere Menschen. Um aber zu begreifen, wie er sich veranlaßt sehen konnte, dieß zu sagen, brauchte man auch dann nicht zur Annahme eines ebionitischen Christenthums in Rom zu greifen, wenn die Behauptung bessern Grund hätte, als es in Wahrheit der Fall ist, daß den Ebioniten die weltliche Obrigkeit für eine Sache teuflischen Ursprungs gegolten habe[657]). Der Apostel führt ja im Folgenden keinen Beweis für den göttlichen Ursprung derselben, sondern geht viel-

[656]) vgl. z. B. Akt. 2, 43. [657]) gegen Baur Paulus d. Apostel Jesu Chr. S. 387.

mehr von der Thatsache aus, daß sie göttlichen Ursprungs sey, um die Christen zu überführen, daß diese göttliche Ordnung auch für sie zu Recht bestehe. Es konnte dessen bedürfen, weil der Irrthum nahe lag, als habe das Christenthum, weil es ein Stand der Freiheit sey, für welchen es kein anderes Gesetz gebe, als das der Gnade, und keinen andern Herrn, als den im Himmel, mit einer Ordnung der Dinge nichts gemein, welche zwangsweise und durch Furcht bestehe und menschlichen Willen zum Gesetze mache. Daß es der Apostel mit einem Irrthume dieser Art zu thun hatte, erhellt aus der Art und Weise, wie er ihn widerlegt und seine eigene Ermahnung begründet.

Er erinnert nämlich erstlich daran, daß die Obrigkeit kraft göttlicher Anordnung besteht, und zeigt zweitens, daß das Verhältniß zu ihr kein Verhältniß der Furcht, noch der Gehorsam gegen sie eine Sache bloßen Zwangs ist. Das Erstere sagt er mit den beiden Sätzen *οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ* und *αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.* Der Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen beruht nicht auf dem Unterschiede der Präpositionen *ἀπό* und *ὑπό*, daß das eine Mal im Allgemeinen das Herrühren der Obrigkeit von Gott, und das andere Mal die göttliche Einsetzung derselben ausgesagt wäre[658]), und wenn die Lesart *ὑπό* im ersten Satze vorgezogen werden müßte, eine reine Tautologie entstände[659]); sondern dieß ist die Verschiedenheit der beiden Sätze, daß das erste Mal das Bestehen einer obrigkeitlichen Ordnung überhaupt auf Gott zurückgeführt, das andere Mal aber das Recht, zwar nicht der obrigkeitlichen Personen[660]), wohl aber der jeweiligen und einzelnen Obrigkeiten, welches auch ihr geschichtlicher Ursprung oder ihre menschliche Beschaffenheit sey, von ihrer göttlichen Bestellung hergeleitet wird. Gegen beide Aussagen versieht sich der Apostel keiner Einrede. Es genügt ihm, daran erinnert zu haben, um nun folgern zu können, daß Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit Widersetzlichkeit gegen eine göttliche Ordnung ist. Länger verweilt er bei der zweiten Begründung seiner Ermahnung, welche er an die Erklärung anschließt, daß der Widersetzliche, wenn er für seine Auflehnung Strafe erleidet, hie-

---

[658]) Meyer z. d. St. [659]) Philippi z. d. St. [660]) so Rückert.

mit nur seine eigene Schuld büßt. Denn dieß ist der Sinn des vom Vorhergehenden abzutrennenden Satzes οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται, indem der Nachdruck desselben auf ἑαυτοῖς ruht, welches allerdings, wenn es nichts weiter hieße, als „zu ihrem eigenen Verderben“ [661]), für müßig erachtet werden müßte [662]). Wie aber 14, 6—7 ἑαυτῷ in ausgesprochenem Gegensatze zu τῷ κυρίῳ steht, so hier ἑαυτοῖς in unausgesprochenem: sie sollen nicht meinen, daß solch Widerfahrniß dem Herrn gilt, als litten sie in seinem Dienste [663]), sondern es ist lediglich ihre Sache, ihre eigene Schuld büßen sie [664]). Sehe ich hierin recht, so hat man unter dem κρῖμα nicht göttliche Strafe zu verstehen [665]), sondern die der Obrigkeit, was übrigens schon der Zusammenhang mit dem Nachfolgenden nothwendig macht. Denn daß es das Gebot des Gehorsams sey, für welches γάρ eine Begründung bringt [666]), ist eben so unannehmbar, als daß der nächste Vers nur zeigen solle, wie wenig furchtbar die Obrigkeit für den sey, welcher sich nichts zu Schulden kommen lasse [667]). Es ist aber auch nicht κρῖμα λήψονται, sondern ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται, was der folgende Vers unserer Auffassung des ἑαυτοῖς entsprechend begründet [668]). Da es nämlich mit der Obrigkeit diese Bewandniß hat, daß das Verhältniß zu ihr nur für den Übelthäter ein Verhältniß der Furcht vor der Gewalt ist; so kann ein Christ, welcher wegen Widersetzlichkeit gegen sie Strafe erleidet, hierin kein Leiden sehen, das ihm in Widerspruch mit der Gnade, in welcher er bei Gott steht, von einer eben deshalb, weil sie Gewalt braucht und durch Furcht herrscht, blos menschlichen Macht widerführe. Es ist eben so wohl Beruf der Obrigkeit, das Gute lobend anzuerkennen, als das Böse zu strafen, und sie thut Letzteres nicht minder als Ersteres zum Vollzuge göttlichen Willens, so daß der Gehorsam gegen ihre Befehle keineswegs blos Sache einer dem Christen übel anstehenden Furcht vor Gewalt und Zorn, sondern Gewissenssache ist.

---

[661]) so Meyer, Fritzsche, Philippi u. A. [662]) vgl. Rückert z. d. St. [663]) vgl. Meyer z. 2 Kor. 5, 13. [664]) in so fern richtig Koppe z. d. St. [665]) gegen Reiche oder Rückert sowohl als gegen Meyer, Tholuck u. A. [666]) so Philippi. [667]) so Rückert. [668]) gegen Meyer.

In diesem Sinne sollen die Christen auch ihre Abgaben entrichten. Denn φόρους τελεῖτε ist allerdings Imperativ[669]), und nicht dient die faktisch stattfindende Steuerentrichtung zur Bestätigung des Vorhergehenden[670]), da ja im Folgenden die Steuerentrichtung den Christen vielmehr zur Pflicht gemacht wird[671a]). Man braucht darum das γάρ, welches von Manchen ohne Noth auf den ganzen Inhalt von V. 1—4 bezogen wird[671b]), seiner Bedeutung nicht zu entleeren, wenn man nur das διὰ τοῦτο richtig betont. Der Apostel ermahnt nämlich nicht blos, die Abgaben zu entrichten, sondern sie um deß willen zu entrichten, weil es eine Gewissenssache ist, der Obrigkeit zu gehorsamen. Für das mit γάρ bezeichnete Verhältniß der so verstandenen Ermahnung zum vorhergehenden Satze ist es von Belang, den Unterschied von διάκονος und λειτουργός nicht zu übersehen[672]), den man aber verleitet wird unrichtig zu bestimmen, wenn man den Satz λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν darauf deuten zu müssen meint, daß die obrigkeitlichen Personen mit der Erhebung der gesetzlichen Steuern beauftragt seyen[673]). Sind es ja doch keine an Gott zu entrichtende Steuern, die von ihnen erhoben werden! Διακονεῖν heißt etwas thun, wodurch man sich Einem dienstlich erzeigt, λειτουργεῖν etwas thun, womit man einen Auftrag ausrichtet oder einer Verpflichtung nachkommt: daher 2 Kor. 9, 12 ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης verbunden vorkommen kann, indem die Spendung an die Muttergemeinde, von welcher dort die Rede ist[674]), nicht blos für einen Liebesdienst, sondern auch für eine Pflichterfüllung angesehen seyn will[675]). Wo nun von der Obrigkeit gesagt wird, daß ihre Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen keine Sache des menschlichen Beliebens ist, sondern Gotte dient, da heißt es, θεοῦ διάκονός ἐστιν. Wo dagegen gesagt seyn will, daß man ihr leisten soll, wessen sie bedarf, um ihren Auftrag von Gott auszurichten, da heißt es, λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν. Dort steht passend θεοῦ voraus, hier λειτουργοί. Der Apostel hat vorher nur das ὑποτάσ-

669) so mit Reiche, Köllner u. A. 670) gegen Meyer, Tholuck, Rückert u. A. 671a) vgl. Philippi z. d. St. 671b) so z. B. Tholuck, Philippi. 672) gegen Meyer. 673) vgl. z. B. Philippi z. d. St. 674) vgl. Meyer z. jener St. 675) vgl. Röm. 15, 27 mit 2 Kor. 9, 13.

σεσθαι geboten, das ἀνθίστασθαι verboten. Hiemit war nur erst gesagt, daß man nicht wider die Obrigkeit und ihre Anordnungen handeln soll. Indem er fortschreitet zu dem, was man ihr leisten solle, nennt er vor allem die Entrichtung der Abgaben: wornach also das καί in dem Satze διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε keineswegs blos bedeutet, daß man unter andern Gehorsamsleistungen auch diese nicht unterlassen soll[676]). Um eben deß willen aber soll sich der Christ zu dieser Leistung verbunden achten, um weß willen er sich den Anordnungen der Obrigkeit unterwerfen soll; beides nämlich, weil es ihm Gewissenssache ist. Das eine Mal ist ihm Gewissenssache, nicht wider Gottes Ordnung zu streiten, das andere Mal, der Obrigkeit an seinem Theile zu leisten, was sie in den Stand setzt, ihre von Gott empfangene Aufgabe zu erfüllen. Da aber die Leistung der Abgabenentrichtung mehr ist, als die bloße Unterlassung dessen, was wider die Anordnungen der Obrigkeit streitet; so dient, daß erstere um Gewissens willen zu geschehen hat, dem zur Bekräftigung, daß man sich letztere zur Gewissenspflicht machen soll. Was aber die Worte εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες betrifft, so gehören sie wohl sicherlich nicht zu λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν, am wenigsten als wären die Obrigkeiten dazu bestellt, Abgaben zu erheben[677]), sondern man hat zu verbinden Εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες ἀποδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, so daß sich εἰς αὐτὸ τοῦτο, dem διὰ τοῦτο gleichlaufend, auf das ὑποτάσσεσθαι bezieht, und εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες die stete Bereitschaft zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ausdrückt.

Da es sich für den Apostel nur darum handelte, den römischen Christen die unter ihnen verkannte sittliche Natur und göttliche Einsetzung der staatlichen Ordnung vor Augen zu stellen und ihnen das entsprechende Verhalten gegen dieselbe einzuschärfen; so hatte er keinen Anlaß, auf solche Fragen einzugehen, wie sie im einzelnen Falle für den entstehen können, welcher die staatliche Ordnung bereits für das erkennt, wofür sie der Apostel erst anerkannt wissen will. Nur die staatliche Pflicht überhaupt schärft er ein, nicht lehrt er des Nähern, worin sie besteht. Das Amt an sich und den Träger desselben

676) gegen Meyer z. d. St. 677) so z. B. Philippi, Meyer.

oder Gebrauch und Mißbrauch des Amts zu unterscheiden, ist nicht seines Thuns. Wenn er schreibt ἡ ἐξουσία, so meint er ein Amt, welches in der Person seines Trägers, und wenn er schreibt ὁ ἄρχων, so meint er eine Person, welche kraft ihres Amts Gehorsam fordert, ohne daß hier in Betracht kommt, ob der Träger des Amts auch einen Gehorsam fordern kann, welchen zu fordern nicht seines Amts ist. Die gleiche Bewandniß hat es aber auch mit der hieher bezüglichen Ermahnung des Apostels Petrus[678]). Derselbe beginnt die Ausführung seiner Ermahnung, daß die Christen einen guten Wandel unter den Heiden führen sollen, mit der Einschärfung eines dreifachen ὑποτάσσεσθαι, mit welchem sie beweisen können, daß das Christenthum keineswegs die Ordnungen des natürlichen Lebens auflöst. Der Gehorsam christlicher Unterthanen gegen die Obrigkeit, christlicher Knechte gegen ihre Herrschaft, christlicher Frauen gegen ihre Männer wird zum Thatbeweise gegen die Verläumdung der Heiden dienen, als ob das Christenthum eine Freiheit und Gleichheit lehre, mit welcher die sittliche Ordnung nicht bestehen könne. Was also der Heide von seines Gleichen fordert, das sollen sie in der Vollkommenheit leisten, zu welcher die Erkenntniß Christi befähigt. Eben deswegen, weil man von ihnen hält, als achteten sie nur ihr von dem Sohne Gottes gestiftetes und regiertes Gemeinwesen für eine sie verpflichtende Ordnung, nennt der Apostel die Ordnung des staatlichen Gemeinwesens eine ἀνθρωπίνη κτίσις[679]). Denn nimmermehr ist zu übersetzen „unterordnet euch jedem menschlichen Geschöpfe, das heißt, allen Menschen“[680]). Wie θεία κτίσις etwas von Gott, so ist ἀνθρωπίνη κτίσις etwas von Menschen Geschaffenes: was bedarf es da noch eines andern Nachweises aus dem biblischen Sprachgebrauche, um diesen Gebrauch von κτίσις zu rechtfertigen?

Nennt aber der Apostel alle bestehende staatliche Ordnung eine menschliche Schöpfung, weil sie im Gegensatze zu dem Gemeinwesen des Heils durch die staatbildende Thätigkeit der Menschen entstanden ist[681]); so gilt andererseits sein διὰ τὸν κύριον eben so wohl für den Gehorsam gegen die Behörden, welche das Staatsoberhaupt bestellt,

---

[678]) 1 Petr. 2, 13 ff. [679]) vgl. Steiger z. d. St. [680]) gegen de Wette. [681]) vgl. Huther z. d. St.

als für den Gehorsam gegen das Staatsoberhaupt selbst. Man muß weder sagen, die Bezeichnung des Königs als des ὑπερέχων schließe aus, daß auch des Königs Würde von Menschen abgeleitet sey, noch paßt die Bemerkung hieher, der König allein sey eine Gewalt, der man unmittelbar um Gottes willen zu gehorchen habe[682]). Der König heißt ὑπερέχων, wie Paulus Röm. 13, 1 von ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις sagt: nur daß im letztern Falle das ὑπερέχειν je in Bezug auf den gesagt ist, welcher eine Obrigkeit über sich hat, stehe er selbst auf hoher oder niederer Stufe der staatlichen Gemeinschaft — was über ihm steht, dem soll er sich unterordnen —, während Petrus den König als den bezeichnet, welcher über Allen steht, im Unterschiede von denen, welche zwar auch eine obrigkeitliche Stellung einnehmen, aber ihrer Seits wieder einem Andern unterstehen. Sey es aber des Königs oder des Beamten Stellung, immer nennt sie Petrus eine menschliche Schöpfung, nicht im Gegensatze zu der von Paulus bezeugten Göttlichkeit aller obrigkeitlichen Ordnung, sondern im Gegensatze zu dem aus der Heilsgeschichte hervorgegangenen Gemeinwesen[683]). Die Göttlichkeit aller obrigkeitlichen Ordnung bezeugt Petrus nicht so ausdrücklich wie Paulus, aber sie liegt seiner Ermahnung zu Grunde. Denn erstlich bezeichnet er die Stellung sey es des Herrschers, sey es seiner Beamten als eine solche, die einen sittlichen Zweck hat, indem εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν eben so wohl mit ὡς ὑπερέχοντι, als mit ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις verbunden seyn will: wornach mit ὡς nicht die Benennung der Eigenthümlichkeit verschiedener obrigkeitlicher Stellungen eingeführt[684]), sondern die Ermahnung zum Gehorsam durch die sittliche Natur aller obrigkeitlichen Ordnung begründet wird. Hiemit hängt dann zweitens zusammen, daß die Christen gehorsamen sollen ὡς θεοῦ δοῦλοι: denn mit ὑποτάγητε will dieß verbunden seyn, nicht mit dem Folgenden[685]), wo es weder zu τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, noch zu τὸν θεὸν φοβεῖσθε paßt. Der Apostel begründet seine Ermahnung erstlich durch die Aussage, was es um die Obrigkeit ist — ὡς ὑπερέχοντι, ὡς πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν — und

---

682) gegen Steiger. 683) gegen de Wette. 684) gegen Steiger. 685) so Lachmann, Steiger, Huther.

zweitens durch die Aussage, was es um die Christen ist — ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι —: beide Begründungen gehen aber in eins zusammen, indem es eben die Liebe zum Guten ist, welche die sittliche Freiheit der Knechte Gottes ausmacht, wie es die Aufrechthaltung des Guten wider das Böse ist, welche den sittlichen Beruf der Obrigkeit ausmacht. Steht also die Obrigkeit hiernach im Dienste Gottes, so ziemt es den Knechten Gottes, ihr unterthan zu seyn. Wenn freilich unter dem ἀγαθοποιεῖν nichts anderes zu verstehen wäre, als daß man nach den Befehlen der Vorgesetzten handle[686]), dann fiele alle sittliche Begründung des Rechts der Obrigkeit auf Gehorsam hinweg: aber wer in aller Welt nennt dieß ἀγαθοποιεῖν? Was gut und was böse ist, hat der Christ nicht von der Obrigkeit zu lernen, geschweige daß ihn der Apostel anwiese, auf Befehl derselben zu thun, was er für sittlich nicht gut erkennt. Dem Apostel war es nur darum zu thun, daß sich die Christen die obrigkeitliche, also staatliche Ordnung um ihrer sittlichen Natur willen für das gelten ließen, was sie von Gottes wegen auch für sie ist. Weiteres über die Art und Weise, wie die staatliche Pflicht erfüllt seyn will, läßt sich aus dieser Stelle so wenig, als irgendwo sonst aus der neutestamentlichen Schrift entnehmen. Es bedarf aber dessen auch nicht, indem nun eben die Angehörigen der neutestamentlichen Heilsgemeinde gleichermaßen, wie die Gläubigen des alten Bundes, dem staatlichen Gemeinwesen gliedlich angehören, und demnach alles das, was wir aus der alttestamentlichen Schrift für das staatliche Verhalten entnommen haben, auch für sie Kraft und Gültigkeit hat.

Das christliche Handeln in der Gemeinschaft der Menschheit.

Unsere Beschreibung des christlichen Handelns schließt mit dem Handeln des Christen in der allgemein menschlichen Gemeinschaft. Haben wir bei den bisher in Betracht gekommenen Gemeinschaftsgebieten nur immer zu zeigen gehabt, daß wir ihnen die rechte Stelle angewiesen, so ist bei diesem letzten selbst dieß fraglich, ob uns die Menschheit mit Fug und Recht für ein unterschiedliches Gemeinschaftsgebiet gilt. Doch wird sich diese Frage mit der andern zugleich erledigen, ob es mit Recht die letzte Stelle einnimmt. Unsere Mei-

686) so Steiger S. 263.

nung ist nämlich die, daß nach der auf Kirche, Familie und Staat gerichteten Selbstbethätigung des Christen noch eine weitere übrig bleibt, welche Ausbildung und Pflege dessen ist, was den Menschen zum Menschen, somit aber zum Gliede der Menschheit, zum Angehörigen eines vierten Gemeinschaftsgebietes macht. Wenn dem so ist, dann ist das christliche Handeln auch hier, wie bei den bisher in Betracht gekommenen Gemeinschaften, nicht blos Erfüllung einer Pflicht des Einzelnen gegen sich oder gegen den Einzelnen, sondern Bethätigung des Verhältnisses zur Gemeinschaft und zu deren Gemeingütern, als welche wir auf diesem Gebiete die menschliche Natur, die Weltherrschaft des Menschen und seine Bestimmung für persönliche Gottesgemeinschaft unterschieden haben. Vergleichen wir nun hiefür die Schrift.

So lange die Familie die einzige Weise der Gemeinschaft war, diente ein Jeder mit dem, was er durch Ausbildung und Verwendung seiner menschlichen Kräfte leistete, immer nur ihr. Doch geht, was uns die Schrift aus der vorsündfluthlichen Zeit berichtet, nach zwei entgegengesetzten Seiten darüber hinaus. Wenn wir von der sethitischen Familie lesen, אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה, so ist dieß der Anfang einer sichtbaren Gemeinschaft des Heils, welche zwar in der Familiengemeinschaft beschlossen bleibt, aber sich doch von ihr unterscheidet. Und wenn von den Söhnen Lamech's erzählt wird, daß sie Erfindungen gemacht haben, welche das Leben bereicherten, so waren dieß allerdings Leistungen, welche zunächst ihrer Familie zu Gute kamen, aber sie gingen weder aus dem Familienverkehr hervor noch blieben sie ihm eigen, sondern gaben dem menschlichen Leben überhaupt eine neue Gestalt. Die Schrift bezeichnet durch diese beiden Mittheilungen die verschiedene sittliche Beschaffenheit des sethitischen und des kainitischen Gemeinlebens. Weil das der Sethiten auf das Verhältniß zu Gott, das kainitische auf das Behagen in der Welt gerichtet war, kam es dort zu einer Ausgestaltung der Heilsgemeinschaft, hier dagegen zu einer Ausbildung dessen, was den Menschen zum Menschen macht. Dort gab die gemeinsame Pflege des Heils dem Familienleben seinen sittlichen Werth, hier fand das Gemeinmenschliche eine Pflege, welche für den sittlichen Fortschritt des Geschlechts werthlos blieb, weil sie die Stelle einnahm, welche der Richtung des Lebens auf Gott zukommt.

In der nachsündfluthlichen Zeit gewährt uns die Geschichte Israel's das Bild einer richtigen Entfaltung des Gemeinlebens. Während Babel zur Weltstadt erwuchs, Mizraim das Geschenk des Nils verwerthete, der Zidonier im schwimmenden Hause, der Ismaelite auf dem Schiffe der Wüste den Austausch der Erzeugnisse vermittelte; führte das Geschlecht Abraham's ein Leben der Pilgrimschaft, dessen eigenthümliches Gut das Gedächtniß einer Heilsoffenbarung war. Im Besitze und unter der Pflege dieses Guts erwuchs die Familie zum Volke, und ein volksthümliches Gemeinwesen dieses Guts herzustellen, war die Aufgabe, welcher von Mose an die Thätigkeit aller rechten Israeliten gewidmet blieb. Erst als diese Aufgabe durch Samuel und David für jetzt erfüllt war, wendete sich das Denken und Dichten eines Salomo und der Genossen seiner Weisheit den allgemein menschlichen Fragen, Freuden und Künsten zu. Die reiche Mannigfaltigkeit der Schöpfung kennen zu lernen von der Ceder auf Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, die fernen Meere und Länder zu durchforschen und ihre Erzeugnisse heimzubringen, die Schönheit der Form in Bauwerken, Bildwerken und Dichtwerken zu verwirklichen, den Geist und die Sprache für Erkenntniß und Ausdruck der Güter oder der Räthsel des Menschenthums auszubilden, alle diese Bestrebungen hatten jetzt ihre Zeit. Aber es war eine kurze Zeit. Sobald der Israelite hierüber dessen vergaß, was die stetige Voraussetzung dieser Thätigkeiten bleiben mußte, ging er des sittlichen Rechts zu denselben verlustig. Salomo's Verirrung wurde der Anfang einer Entartung des Gemeinlebens, Angesichts welcher sich nur Üppigkeit oder Leichtsinn der blos menschlichen Schönheit des Lebens hingeben oder die irdischen Güter mit sorglosem Behagen genießen konnte[687]).

In der neutestamentlichen Schrift ist des Zeugnisses für ein über Familie und Volksthum hinaus liegendes Gebiet des allgemein Menschlichen einerseits mehr, andererseits weniger, als in der alttestamentlichen. In so fern mehr, als hier die aus der Heilserfahrung hervorwachsende Sittlichkeit ihrer volksthümlichen Einschränkung und Besonderheit entledigt erscheint, alles menschlich Natürliche frei

---

[687]) vgl. z. B. Amos 6, 4 ff.; Jes. 3, 16 ff.

geworden und der Mensch als solcher Gegenstand des sittlichen Verhaltens ist. Weniger aber in so fern, als hier ja noch nicht einmal das staatliche Gemeinleben unter die Wirkung des Christenthums gestellt ist, nur erst die christliche Gestaltung des Familienlebens ihren Anfang nimmt; daher denn vollends von der christlichen Pflege der allgemein menschlichen Gemeingüter noch nichts, sondern eben nur die christliche Freiheit, der natürlichen Dinge zu brauchen, und die christliche Nächstenliebe gelehrt wird. Wohl aber stellt sich uns in den johanneischen Gesichten das Bild einer Pflege des allgemein Menschlichen vor Augen, durch welche dasselbe eben so völlig entsittlicht als allseitig entfaltet wird. In der großen Stadt, welche als der Welt Mittelpunkt den Verkehr der in Ein Reich zusammenbefaßten Völkerwelt beherrscht, findet sich alles, was das Leben menschlich schön und irdisch reich macht, aber auch das Blut der Heiligen und Zeugen Jesu[688]). Wir sehen dieses Babel, welches die ganze Welt bezaubert und sich dienstbar macht, durch eine Pflege des Menschlichen, die sich aller Beziehung zum wahrhaftigen Gotte entäußert, zugleich die Völkerunterschiede aufheben und die Berechtigung einer christlichen Kirche ausschließen. Aber gerade wenn nur noch das Menschliche gelten soll, verfällt dasselbe der teuflischen Herrschaft des Widerchrist, welcher gegenüber zugleich das Recht Israel's, ein sonderliches Volk, und das Recht der Kirche Christi, das Heilsgemeinwesen zu seyn, aufrecht erhalten bleibt, ja einen Sieg gewinnt, der es offenbar macht, welches die rechte Pflege des Menschlichen gewesen ist.

Schon aus dem Bisherigen, wo wir es mit dem Schriftzeugnisse für die Stelle zu thun hatten, welche das Gebiet des allgemein Menschlichen bei uns einnimmt, wird sich erkennen lassen, in wie weit wir erwarten dürfen, daß die Schrift für unsere Bezeichnung und Unterscheidung der Gemeingüter der menschlichen Gemeinschaft Zeugniß gebe. Das unmittelbarste Zeugniß gibt uns der Bericht vom Anfange der Menschheit. Hat nämlich Gott ein Gebild aus Erde in der Weise geschaffen, daß dasselbe nach Einhauchung des Lebensodems nicht nur ein lebendiges, sondern das gottesbildliche

---

[688]) Apokal. 18, 9 ff.; 17, 6.

Wesen war; hat er dann zweitens dieses Wesen in den Garten Eden's gebracht, denselben als Herrscher über alles Geschöpf auf Erden zu verwalten; hat er ihm endlich ein Wort der Offenbarung und damit eine sittliche Richtung gegeben, von deren Einhaltung sein Geschick abhängt: so ist es ja in der That dieses Dreifache, was den Menschen zum Menschen macht, die für persönliches Leben geartete Menschennatur, die Herrschaft über die umgebende Welt und die Bestimmung für persönliche Gottesgemeinschaft. Hätte der Mensch, vermöge der ihm anerschaffenen Natur, welche ihn zu einem selbstbestimmbaren Wesen machte, die Herrschaft über die umgebende Welt in der ihm anerschaffenen sittlichen Richtung geübt; so wäre er zur Erfüllung seiner Bestimmung gelangt, von der anerschaffenen zur selbstgewollten Gottesgemeinschaft fortgeschritten. Nun aber hat er sich, anstatt sich in der ihm gegebenen sittlichen Richtung selbst zu bestimmen, von einem andern Geschöpfe im Widerspruche mit derselben bestimmen lassen, und in Folge dessen seine Herrschaft über die umgebende Welt in einer Weise ausgeübt, welche ihn, so viel an ihm lag, um seine Bestimmung zu Gott brachte.

Daß sich eine so unmittelbare Bestätigung unserer Unterscheidung der allgemein menschlichen Gemeingüter weiterhin in der Schrift nicht mehr findet, kann uns nicht befremden. Denn fortan erscheint der Mensch immer als Glied der in der Form der Familiengemeinschaft oder nachher in der Form des Volksthums und des Heilsgemeinwesens lebenden Menschheit, so daß das gemein Menschliche in der Regel nur in einer von diesen Gemeinschaftsformen zur Bethätigung kommt. Aber erkennbar ist es darum doch. So läßt sich in dem Verhalten Kain's gegen Abel erkennen, in welcher Weise er sich als Mensch gegen den Menschen verhalten hat: sein Brudermord war eine thatsächliche Verneinung des gleichen Rechts aller derer, welche die gleiche menschliche Natur zu eigen haben. Und wenn seine Nachkommen den Ruhm gewinnen, das Leben durch Erfindungen behaglicher gemacht zu haben, so ist dieß um deß willen ein Ruhm ohne wesentlichen Werth, weil sie damit auf eine Ausbildung der menschlichen Natur und eine Erweiterung der Herrschaft über die Welt bedacht waren, welche für die Förderung der Menschheit auf dem Wege zur persönlichen Gottesgemeinschaft nichts austrug. Dieß

hatte aber seinen Grund darin, daß sie ihr Gemeinleben nicht vor allem für ein Leben der Heilsgemeinschaft ansahen.

Von der Berufung Abraham's an war eine Familie vorhanden, welche vor allem Andern Heilsgemeinwesen seyn wollte. Da zeigte sich denn auch, daß eine solche Sinnesweise das rechte gemein menschliche Verhalten lehrt. Denn Abraham ehrte den Menschen im Knechte, wie im Fremden, und that Fürbitte nicht blos für die Gerechten in Sodom, sondern für die ganze mit dem Gerichte bedrohte Bevölkerung. Eben so gebot nachmals das Gesetz Israel's, den Fremdling nicht minder als die Volksgenossen zu lieben wie sich selbst; und wenn es die Kanaaniter aus ihrem Lande hinwegfegen oder die Amalekiter ausrotten hieß oder die Nachkommen Lot's in die heilige Gemeinde aufzunehmen verbot, so war dieß keine Äußerung eines unmenschlichen Volkshasses, welcher sich dann durch erfundene Geschichten nur selbst rechtfertigte[689]), sondern vielmehr Einschärfung einer Pflicht gegen den Gott, welcher sein Volk zum Gerichte über die Entartung eines andern bestellte, und die Ehre seines Namens wider die Völker, die ihn in seinem Volke verunehrt hatten, aufrecht erhalten wissen wollte. Der Israelite konnte das Gedächtniß jener Heilsoffenbarung, welcher er seines Volkes Daseyn und Vorzug verdankte, nicht bewahren, ohne damit auch die Liebe zur Menschheit zu pflegen, welche jener Verheißung zufolge durch Israel's Dienst zugleich aus ihrer Zertrennung in eine Vielheit von Völkern und aus ihrer Entfremdung von Gott wiedergebracht werden sollte.

Was aber die Pflege der von uns unterschiedenen Gemeingüter der Menschheit betrifft, so ist dieselbe weder dem Gesetze noch der Geschichte Israel's fremd. Dem Gesetze in so fern nicht, als seine auf Beweisung der Heiligkeit bezüglichen Verordnungen von der Beschaffenheit sind, daß sie die Pflege jener Güter mit sich bringen. Mit den Worten „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig", wird eine Menge von Bestimmungen eingeführt, welche die eigene Leiblichkeit werth halten lehrten. Dahin gehört die Untersagung aller Selbstverstümmelung und Selbstmißhandlung, das Verbot, Blutiges oder Ersticktes oder Zerrissenes oder Unreines zu genießen, das Gebot der

[689]) vgl. z. B. Tuch Komm. üb. d. Genesis S. 188 f.

mancherlei Waschungen, durch welche der Israelite beweisen mußte, daß ihm äußerliche Unreinheit aller Art keine gleichgültige Sache sey. Zum Andern wurden durch das Gebot, von allen Erzeugnissen des Ackerbaus und der Viehzucht Gotte darzubringen, sowie durch die Verwendung der mannigfaltigsten Handthierungen und Künste für die Herstellung und Bedienung eines Hauses Gottes alle diese Beschäftigungen geheiligt: was dazu diente, die sich darin bethätigende Herrschaft des Menschen über die Welt und alles, was darinnen ist, dem Israeliten werth zu machen. Endlich die Sabbathe der Tage und Jahre lehrten ihn, daß der Mensch nicht blos dazu geschaffen sey, für sein natürliches Leben zu sorgen oder die geschaffene Welt zum Gegenstande seiner Thätigkeit zu machen, sondern eine darüber hinaus liegende Bestimmung habe, nämlich Gottes, des Schöpfers aller Dinge, zu seyn, dessen Tag der Sabbath heißt[690]).

An welcher Stelle der Geschichte Israel's sich aus dem Leben des volksthümlichen Heilsgemeinwesens die Pflege des allgemein Menschlichen sonderlich heraushebt, haben wir bereits gesehen. Sie war aber dann Pflege der von uns bezeichneten Gemeingüter der Menschheit. Denn mit Bestrebungen, welche auf Ausbildung der menschlichen Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Gaben und Kräfte gerichtet waren, begann sie schon zu der Zeit, als Samuel Prophetengenossenschaften um sich sammelte, in welchen alle diejenigen Fähigkeiten, welche dem Geiste der Weissagung zu Dienst seyn können, ihre Entfaltung und Übung fanden[691]). Erst später, als Israel Ruhe hatte vor allen seinen Feinden, ließ es sich auch die Herrschaft über die geschaffenen Dinge in derselben Weise und Maße angelegen seyn: von großen Kunstbauten, von Bereisung der fernen Länder und Meere, von Erforschung der Schöpfungswunder hören wir erst in der salomonischen Zeit. Dieselbe Zeit war es aber auch, in welcher sich jene Weisheit ausprägte, welche alles gemein Menschliche, Essen und Trinken, Handel und Wandel, Leid und Freude, was immer der Menschen Leben und Verkehr ausmacht, im Blick auf die Bestimmung, für welche Gott den Menschen geschaffen, zu würdigen und zu verwalten bedacht war. Als Koheleth die Eitelkeit alles dessen er-

690) Exod. 20, 10, 691) vgl. 1 Sam. 10, 5.

kannt hatte, was der Mensch genießt oder beschafft, kam er nicht darauf hinaus, daß man sich alles Dings entschlagen, sondern daß man es brauchen und genießen soll, aber eingedenk der sittlichen Bestimmung, um deren willen unser ein Gericht wartet. „Fürchte Gott und halte seine Gebote", dieß ist, sagt er, die Hauptsumme[692]). „Wer dieß gehört hat, hat Alles gehört" — הַכֹּל נִשְׁמַע — „dieß ist das Ganze des Menschen" זֶה כָּל־הָאָדָם[693]).

In der neutestamentlichen Schrift sehen wir unsere Beweisführung, wie bei den anderen Gemeinschaften des natürlichen Lebens, so auch bei dieser, auf gelegentliche Weisungen und Ermahnungen beschränkt, in denen sich eine unserer Bezeichnung der fraglichen Gemeingüter entsprechende Auffassung des allgemein Menschlichen zu erkennen gibt. Daß in denselben der Pflege und Ausbildung menschlicher Natur, durch welche diese immer mehr Selbstbethätigungsmittel des persönlichen Ich wird, viel seltener Erwähnung geschieht, als der Heiligung und Reinerhaltung derselben, kann um deß willen nicht befremden, weil sich erstere bei der Aufgabe des Christen, mit allem, was er ist und hat, der Förderung des Reiches Gottes zu dienen, viel leichter von selbst ergab, als die letztere, an welcher es fehlen zu lassen, die Sünde ihn beständig in Gefahr brachte. Aber wir gedenken daran, daß der Leib des Christen ein Tempel Gottes und des heiligen Geistes genannt wird[694]), welcher als solcher eben so wohl gepflegt und ausgebildet, wie rein erhalten seyn will, wenn auch des Erstern nicht anders Erwähnung geschieht, als um sofort vor einer Pflege zu warnen, welche geeignet ist, die sündige Begierde zu wecken und zu nähren[695]). Denn jene apostolische Ermahnung *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* ist zwar nicht gleichviel wie *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν ποιεῖσθε, μὴ εἰς ἐπιθυμίας*[696]), aber auch nicht gleichviel wie *μὴ πρόνοιαν ποιεῖσθε τῆς σαρκὸς εἰς ἐπιθυμίας*[697]). Und wenn der Apostel wider jene *ταπεινοφροσύνη ἀφειδεία σώματος* streitet[698]), so thut er dieß freilich zunächst, um

---

[692]) Koh. 12, 13. [693]) anders als Knobel u. Hitzig, aber auch als Ewald u. Heiligstedt. [694]) 1 Kor. 6, 19; 2 Kor. 6, 16. [695]) Röm. 13, 14; vgl. Meyer z. d. St. [696]) so Luther u. früher Rückert. [697]) so Tholuck, Krehl. [698]) Kol. 2, 23.

die christliche Freiheit zu wahren, welche sagen darf und soll, *πάντα μοι ἔξεστιν*[699]: aber wessen der Christ Macht hat, das soll er auch menschlich brauchen, weil es Gott hiezu für den Menschen geschaffen hat[700]. In ähnlicher Weise ist es eine mittelbare Verpflichtung zur Ausbildung der geistigen Anlagen, wenn der Apostel Poesie und Musik in den Dienst des christlichen Lebens nimmt[701]. Sind diese Künste hiefür gut, so sind sie auch an sich etwas Gutes, das gepflegt seyn will.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit den apostolischen Vermahnungen zur Arbeit. Allerdings geschehen sie nur mit dem Absehen, daß ein Jeder sich selbst ernähre und für den Bedarf Anderer oder für Zwecke des christlichen Gemeinlebens beitragen könne[702]. Aber der Apostel nennt das Erzeugniß solcher Arbeit selbst *τὸ ἀγαθόν*[703] und solche Beschäftigung *καλῶν ἔργων προΐστασθαι*[704]. *Μανθανέτωσαν*, schreibt er, *καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἔργων προΐστασθαι, εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι* — denn so wird man abzutheilen haben[705]. Er meint damit nicht, daß sich die Christen dessen, was man gemeinhin gute Werke nennt, befleißigen[706], noch auch, daß Zenas und Apollos sich ihren Unterhalt selbst erwerben sollen. *Οἱ ἡμέτεροι* sind die Christen im Gegensatze zu den Heiden, *οἱ πεπιστευκότες θεῷ*, wie sie kurz vorher genannt sind. Ihnen, und nicht dem Zenas und Apollos, gilt die Weisung, daß sie das Reich Gottes nicht zum Vorwande nehmen sollen, um der irdischen Arbeit ledig zu gehen. Und zwar dürfen sie dieß schon deshalb nicht, weil es um die Arbeit an sich etwas Gutes ist; sodann aber auch in Anbetracht ihrer Verpflichtung, zu solchen Zwecken beizutragen, wie die Förderung jener beiden Prediger Christi einer ist. Der erstere dieser beiden Gründe entspricht dem Stücke unserer Beschreibung des christlichen Handelns in der Gemeinschaft der Menschheit, daß dasselbe Förderung der menschlichen Herrschaft über die Welt ist. Was endlich das dritte Gemeingut anlangt, so bedarf es wohl nur der Er-

---

[699]) 1 Kor. 6, 12. [700]) vgl. 1 Tim. 4, 3. [701]) vgl. Kol. 3, 16. [702]) vgl. z. B. 2 Thess. 3, 12; Eph. 4, 28. [703]) vgl. Meyer z. Eph. 4, 28. [704]) Tit. 3, 14. [705]) vgl. 2 Petr. 1, 8. [706]) so z. B. Wiesinger z. d. St.

innerung, daß, wenn es heißt, πᾶν ὅ,τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ [707]), dieser Forderung nicht genügt werden kann, ohne daß alles, was der Christ gemein Menschliches thut, aufhört, eine Sache des bloßen Naturtriebs oder der Gewohnheit zu seyn, und ein sittliches Thun wird. Die Richtung seines Sinnes auf die Bestimmung des Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit seinem Schöpfer macht ihm Alles zur Gewissenssache, läßt ihn Alles so thun, daß er sich bewußt ist, dieser der Menschheit triebkräftig innewohnenden Bestimmung zu ihrer Verwirklichung helfen zu sollen. Macht ja der Christ auch das Essen und Trinken durch Danksagung zu einem Gottesdienste [708]): was aber durch Gebet gottesdienstlich geweiht ist, das wird sich in der Weise, wie es geschieht, als eine sittliche Veredelung des Natürlichen darstellen, in welcher das christliche Leben auf dem Gebiete des gemein Menschlichen zu seiner entsprechenden Erscheinung gelangt.

Bethätigung der christlichen Gesinnung in Bezug auf die Gemeingüter der Menschheit ist alles christliche Handeln auf diesem Gemeinschaftsgebiete. Da sich aber das Verhältniß des Menschen zum Menschen mannigfaltig besondert, so ergibt sich hieraus eine eben so mannigfaltige Unterschiedlichkeit dieses Handelns. Die nächstliegende Besonderheit des Verhältnisses, in welchem der Mensch zum Menschen und zur Menschheit steht, ist das Verhältniß des Nächsten zum Nächsten oder die besondere Zusammengehörigkeit zweier Menschen, welche durch äußere Fügung gesetzt ist. Von diesem Verhältnisse weiß die alttestamentliche Schrift nicht minder als die neutestamentliche. Oder ist nicht, was Elisa an Naeman, dem Syrer, gethan hat, eben so wohl ein Beispiel der Nächstenliebe, wie das Gleichniß Jesu vom barmherzigen Samariter eine Belehrung über dieselbe? In beiden Fällen thut ein Mensch am andern, ohne daß sie durch etwas Anderes als durch die äußere Fügung auf einander angewiesen sind, was diese Fügung des Augenblicks mit sich bringt. Eine zweite Besonderheit des Verhältnisses des Menschen zum Menschen erwächst aus innerer Verwandtschaft. Diese Verwandtschaft kann aber zwiefacher Art seyn: Gemeinschaft des Gefühls, für einander geschaffen zu seyn,

---

[707]) Kol. 3, 17. [708]) 1 Tim. 4, 4.

oder Gemeinschaft des gleichen gemein menschlichen Berufs. Hiernach erzeigen sie sich einander, was der Mensch dem Menschen schuldet, entweder so, daß sie damit ihre gegenseitige Neigung bethätigen, oder so, daß sie ihren Beruf in der für den Berufsgenossen förderlichen Weise erfüllen. Es liegt in der Natur der Sache, daß beide Verhältnisse, das der Freundschaft und das der gemein menschlichen Berufsgenossenschaft, in der Schrift, zumal in der neutestamentlichen, nur wenig zu Tage treten. Aber der Grund davon ist ein anderer, als den man vorgewendet hat, um zu erklären, warum in der neutestamentlichen Schrift eigentliche Freundschaftsverhältnisse, wie man meint, nicht vorkommen. Man sagt nämlich, für das apostolische Christenthum habe die ganze natürliche Seite des menschlichen Seyns überhaupt keinen positiven Werth und keine positive Bedeutung gehabt[709]). Wir werden sehen, daß dieser Erklärungsgrund eben so irrig, als das, was man damit erklären will, unrichtig ist. Zuvor aber geben wir zu bedenken, daß die Freundschaft auf einer gegenseitigen Neigung beruht, welche nicht geboten werden kann, und für welche es keiner besondern Vorschriften bedarf, da sie dem Verhalten des Menschen gegen den Menschen die entsprechende Eigenthümlichkeit von selbst verleiht. Es ist genug, wenn die Schrift Beispiele der Freundschaft aufzeigt, welche beweisen, daß dieses besondere Verhältniß des Menschen zum Menschen göttliche Berechtigung hat. Solche Beispiele gibt aber die neutestamentliche, wie die alttestamentliche Schrift, und zwar Beispiele von der höchsten Bedeutsamkeit. Im alten Testamente begegnet uns die Freundschaft David's und Jonathan's, deren Anfang, als der gereifte Held und Königssohn den fast noch knabenhaften Jüngling geringer Herkunft lieb gewann, nicht minder merkwürdig ist, als ihr Fortbestand, als Jonathan's Vater David's Todfeind und David zur Erbschaft des sonst auf Jonathan forterbenden Königthums bestimmt war. Den höchsten Werth verleiht aber dem Freundschaftsverhältnisse vollends das Beispiel der Freundschaft Jesu zu seinem Jünger Johannes. Daß die Ungleichheit dieses Verhältnisses nicht zulasse, es ein Freundschaftsverhältniß zu nennen, ist eine wunderliche Behauptung[710]). War ja doch die

---

[709]) Rothe theologische Ethik III. S. 259. [710]) Rothe a. a. O. S. 258.

Ungleichheit des Verhältnisses zwischen dem Meister und den Jüngern dieselbe für Jesu Beziehung zu allen seinen Jüngern. Wenn nun dennoch einer aus ihrer Zahl dadurch unterschieden wird, daß er der Jünger heißt, welchen der Herr lieb hatte; so muß er ja doch zu diesem Jünger eine Neigung gehabt haben, welche zu der Liebe hinzukam, die er zu allen seinen Jüngern um deß willen trug, weil sie seine Jünger waren. Wie sollte aber dann dieser Neigung des Herrn nicht eine gleiche sonderliche Liebe des Jüngers entsprochen haben?

Was endlich die Berufsgenossenschaft anlangt, wie sie dem allgemein menschlichen Gemeinschaftsgebiete eigen ist, so gilt von ihr in so fern wesentlich dasselbe, wie von der Freundschaft, als Gleichheit des Berufs von selbst zusammenführt; so daß auf die Art und Weise, wie Berufsgenossen gegen einander handeln sollen, nur angewendet zu werden braucht, was vom Verhalten des Menschen gegen den Menschen überhaupt gelehrt ist. Ja, in diesem Falle bedarf es auch nicht einmal der Beispiele, indem es, sobald nur der Werth des allgemein Menschlichen fest steht, wie er denn in der alttestamentlichen Schrift ausdrücklich bezeugt, in der neutestamentlichen aber von dort her vorausgesetzt ist, für eine selbstverständliche Sache gelten kann, daß der sonderliche Beruf auf diesem Gebiete auch sonderlich einigt. Es gilt dann von diesem Berufe, was von dem auf kirchlichem Gebiete, und wir brauchen nur hieher zu übertragen, was von Mose und Aaron, von Samuel und seiner Prophetengenossenschaft, von Petrus und den andern Aposteln, von Paulus und Barnabas oder von Paulus und Timotheus zu lesen steht. Und eben so verhält es sich mit dem Unterschiede zwischen den Berufsgenossen, welchen der Unterschied zwischen dem schöpferischen und dem verarbeitenden Vermögen mit sich bringt. Der höchste Beruf ist der, den Fortschritt der Menschheit auf dem Wege ihrer sittlichen Bestimmung zu leiten: er entspricht auf dem gemein menschlichen Gebiete dem Berufe des Sohnes Gottes. So diene denn auch dem Verhalten derer, welche sonderlichem Berufe mit dem Unterschiede schöpferischen und verarbeitenden Vermögens zu leben haben, das Verhalten Jesu und seiner Jünger gegen einander zum Vorbilde.

Wir sind zu Ende mit unserer Leistung des Schriftbeweises für diejenigen Sätze, in welchen wir die Grundzüge einer Beschreibung des

christlichen Lebens verzeichnet haben, und deren Ausführung darin bestehen würde, daß sich die immer gleiche Mannigfaltigkeit der christlichen Gesinnung in ein auf die Gemeingüter der verschiedenen Gemeinschaftsgebiete gerichtetes Handeln umsetzte. Ich kann aber diesen Abschnitt meines Werks nicht beschließen, ohne für ihn ganz besonders zu erbitten, was ich bevorwortend für das ganze Werk erbeten habe, daß man nichts weiter darin sehen wolle als einen Versuch, die rechte Art und Weise der Schriftbeweisführung zu finden.

Achtes Lehrstück.

Auf das siebente Lehrstück, welches die Gegenwart des Christenthums beschrieben hat, folgt im achten die Beschreibung des Ausgangs, welchen diese Gegenwart nehmen wird. Der Umfang desselben ist hiernach nicht ganz derselbe, wie der Umfang des herkömmlichen Lehrstücks von den letzten Dingen, indem eine Aussage, was es um den Tod und den Todeszustand sey, für uns so wenig hier am Orte ist, daß wir selbst von dem Zustande, welcher für den Christen mit seinem Sterben eintritt, nur in so fern zu sagen haben, als erinnert seyn will, daß derselbe noch nicht diejenige Vollendung ist, welche dem gläubigen Christen durch die Unbedingtheit der Gottesgemeinschaft seines erhöheten Heilands verbürgt wird. Wir wären hiemit nicht im Rechte, wenn es eine eigene Lehre der heiligen Schrift vom Zustande der in Christo Verstorbenen gäbe.

Keine Lehre vom Zustande der in Christo Verstorbenen.

Eine solche Lehre gibt es aber nicht. Die Stellen der heiligen Schrift, aus welchen man sie entnehmen zu können meint, enthalten nichts, was sich nicht nach dem natürlichen Vorgange des Sterbens überhaupt, dem geistlichen Vorgange der Wiedergeburt und der heilsgeschichtlichen Thatsache der Wiederkunft Christi von selbst verstände. Sehen wir zuvörderst auf die Verheißungen des Herrn, so finden wir keine, welche sich eigens auf den Zustand bezöge, der für seine Gläubigen mit ihrem Tode anhebt. Denn seine Zusage an den Mitgekreuzigten, *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*, gehört um deß willen gar nicht hieher, weil sie auf dessen Gemeinschaft mit dem im Tode befindlichen Herrn geht[1]). Wo er aber den Seinen sagt,

[1]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 346 f.

πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν[2]), meint er nicht ein Kommen zu den Einzelnen, daß er sie einzeln im Tode zu sich nähme[3]), geschweige ein Kommen im Geiste, welches dann schließlich auch eine Heimholung der Sterbenden wäre[4]), sondern seine schließliche Wiederkunft zur Verklärung seiner Gemeinde[5]). Wir lassen uns bei dieser Stelle an der Beibehaltung der überwiegend beglaubigten Lesarten ὅτι πορεύομαι und ἐὰν πορευθῶ, ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν durch die angebliche Schwierigkeit, ihnen einen richtigen Sinn abzugewinnen, nicht irre machen. Der Herr hatte seinen Jüngern gesagt, wie einst den Juden[6]), obwohl in anderm Sinne, daß er von ihnen weg an einen Ort gehen werde, wohin sie nicht kommen können. Das soll sie aber nicht bestürzt machen, und es wird sie nicht bestürzt machen, wenn sie rechten Glauben an Gott und an ihn selbst haben und bewahren. Glauben sie an Gott, so werden sie sich dessen versichert halten, daß sein Haus für Viele bestimmt ist, sie aufzunehmen. Denn nur von einer Vielheit, nicht von einer Mannigfaltigkeit der Stätten, wo man bleiben möge, sagt der Spruch ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν. Und nicht blos, daß Gottes Haus groß genug ist, um Viele aufzunehmen[8]), ist damit gesagt, als sollten die Jünger darüber beruhigt werden, ob auch sie Raum darin finden möchten, sondern daß es Gottes Wille ist, Viele in dasselbe aufzunehmen. Nun begreift sich, daß der Herr fortfährt, εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν, und wir können aller der Kunststücke entrathen, auf welche man gefallen ist, um der allein natürlichen Verbindung dieser Worte zu entgehen. Man braucht den Satz nicht fragweise zu fassen[9]), ὅτι nicht zu streichen, πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν nicht vom Vorhergehenden zu trennen[10]). Eben so wenig hat man Ursache, den mit ὅτι angeschlossenen Satz für eine Begründung entweder von εἶπον ἂν ὑμῖν[11]) oder von μόναι πολλαί

---

[2]) Joh. 14, 3. [3]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [4]) so z. B. Lücke. [5]) vgl. erste Hälfte S. 167. [6]) Joh. 7, 34. [7]) gegen Bengel u. Luthardt z. d. St. u. Stier die Reden des Herrn Jesu V. S. 166. [8]) so z. B. Lücke, de Wette, Meyer u. A. [9]) so zuletzt Lange d. Leben Jesu III. S. 1350. [10]) s. z. B. Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette. [11]) so Meyer.

εἰσιν [12]) zu nehmen. Freilich heißt εἶπον ἄν ὑμῖν auch nicht „so sey euch gesagt" [13]), wie man um deß willen gemeint hat annehmen zu müssen, weil gleich nachfolgt ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν. Diese Zusage und jenes εἶπον ἄν ὑμῖν stehen einander nicht im Wege. Denn nur, wenn Gottes Haus nicht ohnehin dafür bestimmt wäre, Viele aufzunehmen, würde er seinen Jüngern statt dessen gesagt haben, er gehe dazu hin, um für sie eine Stätte dort zu bereiten. Denn so steht er zu seinem Vater, daß die Seinen um seinet willen dort eine Aufnahme fänden und er sie ihnen bereiten könnte, wenn auch des Vaters Wille nicht überhaupt schon wäre, Viele bei sich aufzunehmen. Aber hiefür bedarf es ja seines Hingangs nicht, noch braucht er sie mit diesem Troste zu beruhigen. Sie können sich dessen von Gott selbst versehen, daß sie im Hause Gottes zu wohnen kommen werden.

Als ein Zweites tritt also zu diesem hinzu, wessen sie sich von ihrem Meister zu versehen haben, nämlich daß er ihnen wirklich, wenn er hingeht, eine Stätte bereitet. Es heißt nicht, ὅταν, sondern ἐὰν πορευθῶ, was weder übersehen, noch so erklärt seyn will, als bringe ἐάν eine überführende Folgerung [14]). Vielmehr sieht man, daß es Jesu darum zu thun ist, seinen Hingang als die zu erfüllende Bedingung für das, was er dann thun will, und nicht letzteres als das, was hernach geschehen wird, zu bezeichnen. Und daß ich hingehe, sagt er, geschieht um deß willen, weil mein Hingang die Bedingung ist, um euch eine Stätte zu bereiten. Denn er wird ihnen allerdings eine Stätte bereiten, obgleich dieß nicht in dem Sinne nöthig ist, als ob das Haus Gottes erst zur Aufnahme solcher, die darin Wohnung finden sollen, zubereitet werden müßte. In so fern nämlich wird er es thun, als er gesonnen ist, sie zu sich zu nehmen, indem er sonach zuerst selbst dort seyn muß, um sie dahin einzuholen, wo er ist. Denn sie sollen nicht blos bei Gott, sondern auch bei ihm seyn: so wie er, in seiner Gemeinschaft sollen sie ihres Bleibens haben im Hause Gottes [15]). Man wird nun nicht mehr πάλιν ἔρχομαι für einen Nachsatz zu ἐὰν πορευθῶ halten und deswegen ἑτοιμάσαι oder ἑτοιμάσων oder καὶ ἑτοιμάσω lesen zu müssen meinen.

---

[12]) so Luthardt. [13]) La Roche in Theol. Stud. u. Krit. 1830, I. S. 117.
[14]) Stier a. a. O. S. 170. [15]) vgl. Joh. 17, 24.

Es steht der Verheißung ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον wesentlich gleichbedeutend zur Seite, indem es sich beide Male nicht darum handelt, daß die Seinen überhaupt eine Stätte im Hause Gottes haben werden, sondern welche Stätte ihnen zugedacht ist: in welcher Beziehung es wohl Beachtung verdient, daß nach der richtigen Lesart die Wortstellung diese ist, ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον, während es vorher geheißen ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν. Verheißt nun aber der Herr den Seinen, daß er sie dahin zu sich nehmen will, wohin er jetzt geht; so muß ja die Meinung seyn, daß ihr Kommen zu Gott dem seinigen gleichen wird, daß sie so bei Gott seyn werden, wie er hingeht bei Gott zu seyn. Und da im johanneischen Evangelium wie in keinem andern hervorgehoben wird, daß der Herr in dem Leibe, welcher ins Grab gelegt worden war, aus dem Grabe hervorgegangen und zu Gott aufgefahren ist; so wird auch in der vorliegenden Stelle kein anderes Kommen der Seinen zu Gott verstanden seyn wollen, als in verklärter Leiblichkeit, und also auch kein anderes Kommen Jesu zu den Seinen, als welches sie in verklärter Leiblichkeit zu Gott bringt[16]). Bis dahin müssen sie sich mit dem Troste begnügen, daß sie den Weg kennen, welcher zum Vater führt. Denn unter dem Wege versteht der Herr nicht seinen Weg des Leidens und Sterbens[17]), wie er denn nicht davon sagt, auf welchem Wege er zum Vater geht, sondern welcher Weg dahin führt, wohin er jetzt geht. Christum kennen, ist das Heil der Seinen in dieser Gegenwart zwischen seinem Hingange und seiner Wiederkunft.

Was also Jesus an dieser Stelle den Seinen verheißt, ist etwas Anderes, als um was ihn der sterbende Stephanus bittet, wenn er ausruft: Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου[18]). Wir lassen das liederliche Gerede Zeller's[19]) unbeachtet, welcher nach Bretschneider's Vorgang der neutestamentlichen Schrift den Wahn eines Vorrechts der Märtyrer aufbürdet, statt in den Hades, unmittelbar in den Himmel zu kommen, und sehen in jenem Ausrufe lediglich das Gebet eines abscheidenden Christen, welcher zu seinem Heilande spricht, wie dieser selbst im Sterben zu seinem Vater gesprochen hat, als er aus-

---

[16]) dieß auch gegen Zeller Theol. Jahrbb. 1847. S. 398. [17]) gegen Luthardt. [18]) Akt. 7, 59. [19]) a. a. O. S. 403 ff.

rief: *Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*[20]). Wie Chriſtus ſeinen Geiſt Gotte befiehlt, daß er ihn aufbehalte für ſeine Wiederbelebung[21]), ſo befiehlt ihn der gläubige Chriſt ſeinem Heilande, von dem er weiß, daß er zu Gott erhöht iſt. Daß dabei an keine Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Seele zu denken iſt, wie man hat unterſcheiden wollen, daß Chriſti Geiſt zum Vater, ſeine Seele zu den Todten gegangen ſey[22]), brauchen wir nicht mehr zu beweiſen. Aber auch das liegt in den Worten Chriſti oder des Stephanus nicht, daß der Sterbende ſein ganzes Ich ſeinem Vater oder ſeinem Heilande übergeben habe[23]). *Παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*, ſagt der Evangeliſt von Chriſto[24]), und in demſelben Sinne iſt *παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* gemeint. Wie der in Todesgefahr befindliche David ſpricht בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי[25]) und ſich damit in der Weiſe Gotte befiehlt, daß er im Leben zu bleiben hofft[26a]); ſo befiehlt ſich der ſterbende Chriſtus ſeinem Vater, als von welchem er ins Leben wiedergebracht werden wird. Es iſt nicht ſein Ich, das er Gotte zur Bewahrung befiehlt, ſondern das, was ihn bisher zu einem im Leben ſtehenden Ich gemacht hat, und ohne das er jetzt im Todeszuſtande ſeyn wird. Und eben ſo bittet Stephanus den Herrn Jeſus, nicht daß er ihn zu ſich aufnehme[26b]), ſondern daß er den Lebensodem, welcher jetzt von ihm entweichen wird[27]), in Empfang nehme und für ſeine dereinſtige Wiederbelebung aufbehalte: ein Ausruf, welcher den Glauben an die Erhöhung des auferſtandenen Chriſtus, nicht aber eine eigenthümlich chriſtliche Lehre von dem Todeszuſtande des Chriſten zu erkennen gibt.

Weſſen ſich der Chriſt nach dem Tode verſieht, das finden wir allerdings an anderen Stellen ausgeſprochen, und zwar recht gefliſſentlich vom Apoſtel Paulus, wo er im zweiten Briefe an die Korinthier gegenüber der Herrlichkeit der ihm befohlenen Heilsbotſchaft auf das gebrechliche Gefäß zu ſprechen kommt, in welchem er dieſen Schatz hegt. Was er davon ſagt, zerfällt in zwei Theile, von

---

[20]) Luc. 23, 46. [21]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jeſu VI. S. 487. [22]) Olshauſen z. Luc. 23, 46. [23]) ſo Stier a. a. O. [24]) Joh. 19, 30. [25]) Pſ. 31, 6. [26a]) vgl. z. B. Olshauſen z. d. St. [26b]) auch gegen Lutz bibl. Dogm. S. 413. [27]) vgl. z. B. Pſ. 146, 4.

denen der eine schließt, διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν (4, 16), und der andere, διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι (5, 9). Die Erfahrung von der Macht des Lebens Christi, welche in seinem sterblichen Leibe unter allen Drangsalen nur um so mehr zur Offenbarung kommt, läßt ihn nicht laß werden; und der Blick auf die unsichtbare Herrlichkeit, zu deren Gewinn ihm die vorübergehende Drangsal verhilft, läßt ihn darauf bedacht seyn, daß er dereinst vor Christi Richterstuhl bestehen möge. Im Zusammenhange des letztern Gedankens kommt er darauf zu sprechen, was ihm der Tod sey. Daß er unter den seinen Leib aufzehrenden Drangsalen sein Augenmerk auf das Unsichtbare richtet und nicht auf das Sichtbare, erklärt er zunächst damit, daß er fortfährt: „Wir wissen ja, daß wir für den Fall, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, einen Bau von Gott haben, ein Haus, welches nicht Händewerk, welches ewig ist, nämlich im Himmel." Man sollte da den Gegensatz von οἰκοδομή und σκῆνος nicht übersehen, welcher dem in diesem zweiten Theile des Abschnitts ausgeführten Gegensatze des Zeitlichen und des Ewigen entspricht, nachdem im ersten der Gegensatz von Tod und Leben durchgeführt worden. Der Apostel bezeichnet nämlich unsern irdischen Leib als eine οἰκία τοῦ σκήνους, weil wir an ihm nur eine zeitweilige Behausung haben, welche abgebrochen wird, wenn unser Aufenthalt in der irdischen Welt zu Ende ist, und sagt im Gegensatze dazu von einer οἰκοδομή, indem auch das Zelt ein Haus ist, nicht aber ein Bau[28]). Zum Andern sollte man nicht verbinden οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ, sondern ἐκ θεοῦ ἔχομεν[29]), was im Gegensatze zu dem irdischen Leibe gemeint ist, den wir von unsern Vätern haben. Aber darum, daß dieser feste Bau unserm irdischen Leibe entgegengesetzt ist, braucht man darunter nicht einen andern Leib zu verstehen, welchen wir dann statt dessen haben werden. Heißt es ja doch auch nicht, wir werden ihn dann haben[30]), sondern wir haben ihn für jenen Fall bereits: welcher Bedeutung des Präsens ἔχομεν man sich nicht dadurch entziehen kann, daß man sagt, der Auferstehungsleib sey ein aufbehaltener Besitz[31]), oder daß man sich auf jenes ἔχειν

[28]) vgl. Akt. 7, 47. [29]) vgl. z. B. Matth. 1, 18; Röm. 13, 3. [30]) vgl. Hebr. 12, 9. [31]) gegen Billroth, de Wette u. A.

θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ beruft[32]), indem ja allerdings der Schatz, welchen im Himmel gewinnt, wer auf Erden Gutes thut, sofort vorhanden ist, so wie man Gutes thut, während der Leib, welchen der Verstorbene bekommt, mag man nun einen Leib darunter verstehen, den er gleich bei seinem Tode[33]) oder den er in der Auferstehung bekommt, so lange nicht vorhanden ist, bis er ihn bekommt. Es muß also im Himmel ein Bau seyn, ein ewig bleibendes Haus, in welches Gott die Seinen aufnimmt, wenn ihre irdische Zeltwohnung abgebrochen wird. Welches andere Haus könnte dieß seyn, als das Haus Gottes, welches nun in schicklichem Gegensatze zu irdischer Wohnung eine οἰκία ἀχειροποίητος heißen kann[34]), während diese Bezeichnung, wenn sie im Gegensatze zum irdischen Leibe des Menschen gemeint wäre, allerdings etwas Sonderbares hätte[35]).

Auf das Bewußtseyn, daß uns dieses Haus für den Fall des Abbruchs unserer irdischen Wohnung bereit steht, hat der Apostel hingewiesen, um zu erklären, warum der Christ unter den Drangsalen, welche ihn körperlich aufreiben, seinen Blick nicht auf das Sichtbare gerichtet hält, sondern auf das Unsichtbare. Wenn er nun fortfährt, καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, so muß man erwarten, daß er hiemit wiederum erklären will, warum der Christ des Bewußtseyns eines solchen unsichtbaren Besitzes bedarf, welcher ihm für den Fall der Auflösung seines Leibes schon jetzt eignet und bereit steht. Wie sollte aber dann noch zweifelhaft seyn können, worauf sich ἐν τούτῳ beziehe? Man hat ihm entweder substantivische oder verbale Beziehung gegeben. Im erstern Falle sollte der Leib gemeint seyn, entweder so, daß man τῷ σώματι dem Sinne nach aus dem Vorhergehenden hinzugedacht wissen wollte[36]), während doch eine Bezeichnung des Leibes vorhergegangen ist, oder mit grammatischem Bezuge auf die Bezeichnung σκῆνος[37]), statt welcher doch vielmehr οἰκία τοῦ σκήνους vorhergeht, oder auf die Bezeichnung οἰκητήριον[38]), welche doch erst nachfolgt. Im andern Falle bezog man ἐν τούτῳ bald auf

---

[32]) so Meyer. [33]) so Flatt z. d. St., u. Schneckenburger Beiträge z. Einleitg ins N. T. S. 130. [34]) vgl. Akt. 7, 48; Hebr. 9, 11. [35]) s. Rückert z. d. St. S. 141. [36]) so Fritzsche. [37]) so Schneckenburger a. a. O. S. 126. [38]) so Meyer, de Wette u. A.

das vorhergehende οἴδαμεν[39]), welches doch vielmehr an Freude, als an Seufzen denken ließe, so daß man ἐν τούτῳ im Sinne von „trotz dem" nehmen müßte; oder auf die Entbehrung jener himmlischen Wohnung[40]), von welcher doch vielmehr gesagt ist, daß wir sie schon besitzen; oder auf das nachfolgende ἐπιποθοῦντες, als wäre dieß die Erklärung von ἐν τούτῳ[41]), was gegen die Natur dieses Participialsatzes ist. Es muß etwas Schmerzliches seyn, das seufzen macht; das Schmerzliche aber, dessen vorher gedacht worden, ist der Abbruch unserer irdischen Wohnung. Hierauf geht also ἐν τούτῳ, welches aber dann nicht „inzwischen" heißt[42]), da ἐν τούτῳ keine andere zeitliche Bedeutung dieser Art haben kann, als daß, während etwas geschieht oder besteht, etwas Anderes in dem eintritt[43]); wogegen im vorliegenden Falle vielmehr von Etwas gesagt wäre, das so lange währt, bis etwas Anderes eintritt. Ἐν τούτῳ στενάζομεν „dieß macht uns seufzen", vergleicht sich mit ἐν τούτῳ πιστεύομεν „dieß macht, daß wir glauben" Joh. 16, 30[44]), oder mit ἐν τούτῳ χαίρετε „dieß sey es, das euch fröhlich macht" Luc. 10, 19. Weil aber das Bevorstehen des Todes nicht das einzige ist, was uns seufzen macht, drum heißt es καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν „denn auch dieß macht, daß wir seufzen."

Nun bringt zwar der Participialsatz τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπιποθοῦντες nicht mehr erst den Grund des Seufzens[45]), noch verhält sich jenes Verlangen zu diesem Seufzen wie das Gefühl zum Ausdrucke desselben[46]), daß etwa gar στενάζομεν ἐπιποθοῦντες für ἐπιποθοῦμεν στενάζοντες stände[47]); aber eben so wenig brauchen wir das Participium in καὶ ἐπιποθοῦμεν aufzulösen[48]). Obgleich es die Aussicht auf den Tod ist, welche uns seufzen macht, so gestaltet sich doch diese Aussicht für den Christen dadurch anders, daß

---

[39]) so z. B. Flatt. [40]) so Billroth; auch Usteri Entwicklg des paul. Lehrbegr. S. 359. [41]) so Rückert. [42]) so H. Stephanus. [43]) vgl. z. B. Xenophon Cyrop. 3, 2, 12; (nicht Thucyd. 6, 55; vgl. Poppo z. d. St. gegen Winer Gramm. S. 462.); im N. T. Joh. 5, 7; Röm. 8, 3 u. hiezu der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 240. [44]) vgl. Meyer z. dieser St. [45]) so z. B. Meyer. [46]) so de Wette. [47]) so Schneckenburger a. a. O. S. 126. [48]) so Fritzsche.

er von einer Ueberkleidung derer weiß, welche des Herrn Wiederkunft erleben[49]), und das Verlangen nach dieser Ueberkleidung gibt der schmerzlichen Vorempfindung des Sterbens ihre eigenthümlich christliche Bestimmtheit. Unter dem aber, womit überkleidet zu werden des Christen Verlangen ist, versteht man fälschlich den Bau, von welchem der Apostel vorher gesagt hat, daß wir ihn im Himmel haben: ein Mißverstand, welcher zu der Annahme geführt hat, der Apostel denke sich dieß Mal die Bekleidung mit dem Leibe der Auferstehung, als ob sie gleich nach dem Tode einträte[50]), oder er denke sich eine einstweilige, zwischenzuständliche Bekleidung der abgeschiedenen Seele[51]). Daraus, daß es von jener *οἰκοδομή* geheißen, sie sei im Himmel, und nun von diesem *οἰκητήριον*, es komme vom Himmel her, folgt keineswegs, daß beides eins und dasselbe ist[52]). Im Gegentheil bildet das, was vom Himmel kommt, unsere Behausung zu werden, einen offenbaren Gegensatz zu dem Hause, welches wir im Himmel haben, derweilen wir in unserer irdischen Wohnung leben: jenes ist ein zukünftiger, dieß ein gegenwärtiger Besitz. Der letztere tröstet uns um das Sterben, welches macht, daß uns die Ueberkleidung mit dem erstern nicht widerfährt.

Der einstigen Ueberkleidung mit einem vom Himmel stammenden Leibe gedenkt der Apostel nicht, ohne hinzuzufügen, *εἴπερ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*. Denn so, glaube ich, will dieser zu *ἐπιποθοῦντες* gehörige Bedingungssatz geschrieben seyn[53]). Die Lesart *ἐκδυσάμενοι* ist zwar nicht so schwach beglaubigt, daß sie ganz außer Betracht zu bleiben hätte[54]); wohl aber erklärt sich ihre Entstehung, da man das *ἐνδύεσθαι* oder *ἐκδύεσθαι*, wie das *ἐπενδύεσθαι*, vom Anziehen oder Ausziehen eines Leibes verstehen zu müssen meinte[55a]), allzu leicht aus der Unmöglichkeit, unter dieser Voraussetzung dem *ἐνδυσάμενοι* einen richtigen Sinn abzugewinnen, wenn man es nicht unthunlicher Weise — denn Eph. 6, 14 und 1 Thess. 5, 8

---

[49]) vgl. 1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 51. [50]) so z. B. Usteri a. a. O. S. 359. [51]) so z. B. auch Martensen d. christl. Dogm. S. 517. [52]) gegen Zeller a. a. O. S. 400. [53]) mit Lachmann. [54]) gegen Billroth; vgl. Rückert z. d. St. u. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 354. [55a]) vgl. z. B. Tertullianus adv. Marc. V. 12.

ist mit ἐνδυσάμενοι etwas gemeint, das immer wieder geschehen muß[55b]) — im Sinne von ἐνδεδυμένοι faßte[56a]). Daß aber der Apostel kein Anziehen eines neuen noch Ausziehen des bisherigen Leibes meint, und γυμνοί nicht von der Körperlosigkeit[56b]) verstanden wissen will, erhellt aus dem εὑρεθησόμεθα, indem er ja damit zur Bedingung setzt, daß der Mensch zur Zeit seines Drüberanziehens in einem Zustande erfunden werde, zu dessen Gewinnung etwas von seiner Seite geschehen ist. Zur Bedingung setzt er dieß, nicht nur, wenn er εἴπερ, sondern auch wenn er εἴγε geschrieben hat. Denn auf keinen Fall will εἰ καί verbunden seyn, wenn εἴγε καί die richtige Lesart ist. Das γέ würde dadurch werthlos werden, indem es etwas ganz anderes ist, ob sich diese Partikel einem einzelnen Worte in einem mit εἰ καί eingeführten Satze, oder ob sie sich der Bedingungspartikel selbst anhängt[57]). Im letztern Falle dient es, die Bedingtheit des Hauptsatzes zu betonen. Denn das ist eine unrichtige Unterscheidung von εἴπερ und εἴγε, daß letzteres eine Bedingung einführe, deren Wirklichkeit oder Verwirklichung für gewiß gilt[58]). In der vorliegenden Stelle ist die beglaubigtere Lesart εἴπερ wohl nur in Folge dessen mit εἴγε vertauscht worden, daß man καί zur Bedingungspartikel ziehen zu müssen glaubte, was bei εἴπερ nicht anging, wohl aber bei εἴγε[59]), wo es dazu diente, die Wirklichkeit und Thatsächlichkeit des Bedingenden auszudrücken[60]). Nun gehört aber καί vielmehr zu ἐνδυσάμενοι, welchem sich das folgende οὐ γυμνοί nicht nebenordnet, als stände es für ἐνδεδυμένοι[61]), sondern welches den Vorgang bezeichnet, vermöge dessen der Christ οὐ γυμνός erfunden wird. Er muß, wenn die Zeit der Ueberkleidung vorhanden ist, vermöge dessen, daß er sich auch bekleidet hat, in einem Zustande erfunden werden, welcher das Gegentheil der Nacktheit ist. Was aber machen soll, daß er nicht nackt ist zur Zeit der Ueberkleidung, das muß er durch einen im Verlaufe seines irdischen Lebens erfolgten Vorgang

---

[55b]) gegen Müller d. L. v. d. Sünde II. S. 413. [56a]) so schon Tertullianus de resurr. carn. c. 41 nach d. Ausgabe v. Rigaltius. [56b]) auch gegen Nitzsch Syst. d. christl. Lehre S. 404. [57]) gegen Reiche a. a. O. S. 353. [58]) so Hermann ad Viger. S. 834. [59]) vgl. Gal. 3, 4. [60]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 133. [61]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 191.

bekommen haben; und daß er es habe, ist eine ihm gestellte, also auch von ihm zu erfüllende Bedingung[62]). Es ist also nichts weniger als willkührlich, ἐνδυσάμενοι von einem sittlichen Vorgange, οὐ γυμνοί von einem sittlichen Zustande zu verstehen[63]). Nur das wäre willkührlich, wenn man das erstere von einer leiblichen Bekleidung und nur das letztere von einer sittlichen Beschaffenheit verstehen wollte[64]). Gerade das καὶ ἐνδυσάμενοι ist es, welches uns berechtigt, an jene Blöße zu denken[65]), welche zu bekleiden wir Christum anziehen müssen, sowohl in dem Sinne, in welchem derselbe Apostel anderwärts schreibt, ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε[66]), als auch im Sinne seiner Ermahnung ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν[67]).

Es ist kein geringer Gewinn, welchen unsere Auffassung des zweiten Verses gewährt, daß wir dem καὶ γάρ, mit welchem sich der vierte anschließt, ein besseres Recht angedeihen lassen können, als wenn man sagt, es bringe blos eine erläuternde Wiederholung des vierten Verses[68]). Wir erwarten, daß die Thatsache des christlichen und daher mit Verlangen nach himmlischer Ueberkleidung verbundenen Schmerzgefühls, das uns bei der Aussicht auf das Sterben erfüllt, durch eine andere Thatsache — denn καὶ γὰρ heißt es — erläutert werde. Dieß wäre freilich nicht der Fall, wenn das στενάζειν, von welchem hier die Rede ist, das gleiche wäre wie oben, sey es daß man beide Male das Seufzen nach der Ueberkleidung[69]) oder beide Male das Seufzen über die Last des Lebens[70]) zu verstehen hätte. Aber oben bezog sich ἐν τούτῳ auf den in Aussicht stehenden Abbruch unserer irdischen Wohnung; hier dagegen gibt βαρούμενοι an, was uns seufzen macht[71]), nämlich die Last, welche wir damit tragen, daß wir uns in der irdischen Behausung befinden. Denn um bemerklich zu machen, daß diese Beschwerung gemeint ist, gibt der Apostel dem Subjekte von στενάζομεν die nähere Bestimmung οἱ

---

[62]) dieß auch gegen Weitzel in Theol. Stud. u. Krit. 1836. IV. S. 937. [63]) gegen Meyer z. d. St. u. Reiche a. a. O. S. 356. [64]) so Usteri a. a. O. S. 392. [65]) vgl. Apokal. 3, 18. [66]) Gal. 3, 27. [67]) Röm. 13, 14. [68]) s. z. B. Rückert, Meyer z. d. St. [69]) so z. B. Meyer, de Wette. [70]) so Schneckenburger, Fritzsche. [71]) vgl. Winer Gramm. S. 414.

ὄντες ἐν τῷ σκήνει. Oder sollte vielmehr ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι den Grund des Seufzens angeben, und hat man dann ἐφ ᾧ in ἐπὶ τούτῳ ὅτι aufzulösen ?[72]) Dieß wäre jedenfalls besser, als es relativisch für „weshalb"[73]) oder „wobei"[74]) zu nehmen. Denn „wobei" würde in Verbindung mit der Verneinung so viel seyn wollen als „ohne daß", und „weshalb" so viel als „ohne daß deshalb", was doch sicherlich nicht durch ἐφ' ᾧ, sondern mit einem Participium ausgedrückt seyn würde. Aber auch „um deß willen, daß" kann ἐφ' ᾧ nicht heißen wollen, wie man am besten inne wird, wenn Meyer bei dieser Erklärung βαρούμενοι ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδυσάσθαι so umschreibt „uns gedrückt fühlend, weil wir eine Antipathie davor haben, auszuziehen." Erstlich heißt οὐ θέλω nicht „ich habe eine Antipathie gegen etwas," sondern „ich will nicht, daß dieß und das sey oder geschehe, es ist meiner Willensmeinung entgegen"[75]). Sodann würde βαρεῖσθαι, oder richtiger, da βαρεῖσθαι schwerlich mit ἐπί τινι verbunden werden könnte, στενάζειν ἐπὶ τούτῳ ὅτι οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι nur heißen können „über die eigene Ungeneigtheit zur Entkleidung seufzen". Denn ἐπὶ τούτῳ ὅτι ist etwas anderes als das bloße ὅτι, indem es den Inhalt des mit ὅτι eingeführten Satzes dem dativischen ἐπί unterstellt: στενάζειν ἐπί τινι heißt aber „über etwas seufzen", wie χαίρειν, ἀγαλλιᾶν, ὀδυνᾶσθαι, ὀλολύζειν ἐπί τινι. Das, worüber wir seufzen, ist aber auf keinen Fall unsere Ungeneigtheit zur Entkleidung oder, richtiger gesagt, unser Verlangen nach Ueberkleidung. Nur darüber, daß uns widerfährt, was wir nicht wollen, oder nicht widerfährt, was wir wollen, könnten wir seufzen. Aber deß Inhalts sind die Worte nicht. Wir werden also um so mehr dabei bleiben, daß es die mit unserer irdischen Leiblichkeit verbundene Beschwer ist, von welcher der Apostel sagt, daß sie uns seufzen macht, als sich auch nur so ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι richtig anschließt, indem wir nun ἐφ' ᾧ in ἐπὶ τούτῳ oder ἐπί τινι, ὅ[76]) auflösen können: eine Auffassung, deren einzige Schwierigkeit darin besteht, daß das

---

[72]) so z. B. Billroth, Olshausen, de Wette, Rückert, Meyer. [73]) so Emmerling u. Fritzsche. [74]) so Schneckenburger u. Usteri. [75]) vgl. z. B. Luc. 19, 14; 1 Kor. 10, 20. [76]) vgl. Röm. 7, 6.

Objekt von ἐνδύσασθαι nicht auch Objekt von ἐπενδύσασθαι, sondern dasjenige Objekt ist, auf welches sich das ἐπί des ἐπενδύσασθαι bezieht.

Der Apostel erläutert also die Thatsache des christlichen und daher mit Verlangen nach der himmlischen Ueberkleidung verbundenen Schmerzgefühls, welches wir im Hinblick auf das Sterben empfinden, durch die andere Thatsache eines andern Schmerzgefühls des Christen, mit welchem er die Beschwer seines irdisch leiblichen Lebens empfindet und derselben, aber nicht durch Ablegung, sondern durch verklärende Ueberkleidung seines irdischen Leibes erledigt zu werden wünscht. Das eigentliche Verlangen des Christen ist keineswegs, zu sterben, sondern verklärt zu werden. Mit diesem Verlangen seufzt er über die Last des irdischen Lebens. Wenn er nun der bei Leibeslleben zu tragenden Beschwer doch nicht durch den Tod, sondern durch die dereinstige Verklärung erledigt zu werden wünscht, so begreift sich ja, daß ihn vermöge desselben Verlangens der Gedanke an das Sterben eben so wohl seufzen macht, als der Druck dieses gegenwärtigen Lebens. Doch der Apostel fährt fort, Ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεὸς ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος, und leitet damit zur Aussage seiner Todesfreudigkeit über. Einen Grund seiner Gewißheit der Verklärung einzuführen, wäre das δέ schlecht geeignet[77]; und sein Verlangen nach derselben als ein wohl begründetes darzustellen, darnach ist der ganze Satz nicht angethan[78]. Man hat gezweifelt, worauf sich εἰς αὐτὸ τοῦτο bezieht, ob auf die begehrte Ueberkleidung oder auf die zukünftige Herrlichkeit überhaupt oder auf das Seufzen in der irdischen Gegenwart[79]. Bei richtiger Verbindung des ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι mit στενάζομεν βαρούμενοι würde man nicht haben zweifeln können. Denn an und für sich versteht sich von selbst, daß es sich auf den Hauptgedanken und nicht auf etwas Nebensächliches bezieht: etwas Nebensächliches ist aber in diesem Zusammenhange auch das ἐπενδύσασθαι oder der Uebergang in die Vollendung des verklärten menschlichen Lebens[80a]. Der Hauptgedanke ist nun aber, daß wir über die irdische Leiblich-

[77]) so de Wette. [78]) gegen Meyer. [79]) vgl. namentlich Rückert z. d. St. [80a]) gegen Müller a. a. O. II. S. 414.

keit, welche wir doch nicht von uns genommen, sondern überkleidet sehen möchten, unter dem Drucke derselben seufzen. Eben hierauf wird es also mit dem κατεργάζεσθαι abgesehen gewesen seyn, von welchem der Apostel sagt. Daß dieses Verbum übel gewählt wäre, die Erschaffung zu bezeichnen[80b]), ist offenbar; aber nicht viel besser taugt es, die Herstellung zu einer sittlichen Beschaffenheit auszudrücken[81]). Bei unserer Auffassung des εἰς αὐτὸ τοῦτο bedarf es weder jener noch dieser Bedeutung, noch auch der Annahme einer sonst nirgend vorkommenden Verbindung κατεργάζεσθαί τινα εἴς τι[82]), sondern es ist jenes κατεργάζεσθαι, welches Suidas durch καταπονεῖν erklärt[83]), und εἰς αὐτὸ τοῦτο könnte durch einen von κατεργασάμενος abhängigen Infinitiv[84]) ersetzt werden. Was dem Menschen vermöge seiner irdischen Leiblichkeit fort und fort widerfährt, arbeitet ihn nieder[85]) und bricht seinen Lebensmuth, daß er über sie und ihre Beschwer seufzet. Aber es ist Gott, welcher so mit ihm umgeht, ihn seufzen zu machen: der Gott ist es, welcher ihm, wenn er in Christi Gemeinschaft getreten ist, in dem Geiste ein Unterpfand gegeben hat, das ihm eine andere Zukunft verbürgt, nämlich τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος[86]).

Eben dieß, daß es derselbe ist, der uns über die Last unsers irdisch leiblichen Lebens seufzen macht, und derselbe, welcher uns in dem heiligen Geiste das Unterpfand einer Herrlichkeit gegeben hat, in der wir auch leiblich verklärt seyn werden, läßt uns denn auch allezeit getrost seyn: daher der Apostel fortfahren kann θαῤῥοῦντες οὖν. Er beginnt damit nicht, wie man insgemein annimmt, einen anakoluthischen Satz, daß das Participium θαῤῥοῦντες nachher in dem Verbum finitum θαῤῥοῦμεν nur wiederaufgenommen wäre; sondern θαῤῥοῦμεν δέ mit bekanntem Gebrauche des δέ[87]) ist Nachsatz zu dem participialen Vordersatze. Man würde dieß nicht so leicht verkannt haben, wenn man das πάντοτε des Vordersatzes und das μᾶλλον des Nachsatzes besser beachtet hätte. Μᾶλλον gehört nämlich

---

80b) so z. B. Schneckenburger. 81) so z. B. Billroth, Meyer. 82) Wahl s. h. v. 83) vgl. z. B. Richt. 16, 17 u. Ezech. 34, 4 LXX. 84) vgl. z. B. Xenophon Mem. II, 3, 11. 85) vgl. Harleß z. Eph. 6, 13. 86) vgl. Röm. 8, 23. 87) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 186.

nicht zu εὐδοκοῦμεν allein, geschweige daß μᾶλλον εὐδοκεῖν heißen sollte „etwas vorziehen“ [88]), sondern eben so wohl zu θαῤῥοῦμεν: wie denn auch der folgende Infinitiv nicht minder von θαῤῥοῦμεν abhängt, als von εὐδοκοῦμεν, der Verbindung von πιστεύειν mit dem Infinitiv [89]) vergleichbar. Wenn uns der Besitz des heiligen Geistes allezeit, unter allen Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens getrost seyn läßt, wie viel mehr würden wir getrosten Muths dem Sterben entgegensehen, dem gegenüber sich das Bewußtseyn damit verbindet, daß unser Verbleiben in derjenigen Heimath, welche uns unser angeborner Leib ist, in so fern ein Leben in der Fremde ist, als wir unsere Heimath da haben, wo der Herr lebt. Vermöge dieses Bewußtseyns steigert sich unsere Getrostheit zu sterben zur Sterbenslust. Es ist uns recht und lieb, außer dem Leibe zu seyn, weil wir dann bei dem Herrn sind, ob uns gleich die Aussicht auf das Sterben selbst seufzen macht, da ja unser eigentliches Verlangen nicht darauf geht, diesen Leib auszuziehen, sondern den himmlischen drüber anzuziehen. Der Blick auf das ewige Haus im Himmel, welches bereit steht, uns aufzunehmen, wenn wir sterben, läßt uns das Schmerzgefühl bezwingen, welches uns bei dem Gedanken überkommt, daß unsere irdische Wohnung abgebrochen werden möchte, statt von der himmlischen überkleidet und aus ihrer Sterblichkeit in deren Lebensherrlichkeit verklärt zu werden.

Hiernach ist also das Seyn des Christen bei Christo, von welchem der Apostel an dieser Stelle sagt, keineswegs nur von demjenigen zu verstehen, welches in Folge der Wiederoffenbarung Christi für ihn eintritt [90]). Aber eben so wenig spricht er von demselben in der Weise, als habe der im Tode abscheidende Christ von da an bis zur schlüßlichen Verklärung einen andern zwischenzuständlichen Körper [91]). Von dem Zustande spricht er hier sowohl wie Phil. 1, 23, welchen der Christ unmittelbar nach dem Sterben zu erwarten hat, und spricht eben so von demselben, wie wenn er dort ἀναλῦσαι καὶ

---

[88]) so de Wette z. d. St.; Wahl s. v. μᾶλλον. [89]) vgl. Röm. 14, 2 u. dazu Fritzsche. [90]) gegen Zeller a. a. O. S. 401; Lutz bibl. Dogm. S. 412. [91]) gegen Schneckenburger a. a. O. S. 130 f.; Martensen christl. Dogm. S. 517.

σὺν Χριστῷ εἶναι verbindet, und das Sterben um deß willen für einen Gewinn achtet, weil es ihn zu Christo bringt. Er sagt, wer bei Leibes Leben Christum angezogen hat, der wird, indem er sterbend seinen irdischen Leib ablegt, diese seine irdische Heimath mit seiner himmlischen vertauschen; er wird körperlos bei Christo dem verklärten oder, was dasselbe ist, in das himmlische Haus Gottes aufgenommen seyn. Das Haus Gottes ist die Stätte der überweltlichen Weltgegenwart Gottes. Dort nach dem Tode bei Gott zu seyn, konnte der alttestamentliche Gläubige nicht hoffen, weil vor Christi Menschwerdung und Verklärung Gottes überweltliche Weltgegenwart lediglich durch die Geisterwelt vermittelt war[92]: daher sich in der alttestamentlichen Schrift von dem Zustande der Gerechten nach dem Tode nichts sonderlich gesagt findet, zwar nicht, wie man mir untergeschoben hat[93]), weil es keinen solchen Zustand gab, wohl aber weil es eben nur ein Todeszustand war. Nun aber, nachdem Christi verklärte Leiblichkeit das Haus Gottes geworden[94]) und die Gottesgemeinschaft des Gläubigen Gemeinschaft mit dem in verklärter Menschennatur überweltlich lebenden Christus ist, hat der Christ die selige Gewißheit, daß sich seine Gemeinschaft mit Christo, wenn er aus dem irdischen Leben scheidet, in dem himmlischen Hause Gottes fortsetzt. Selbst körperlos, wird er den Leib, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt, zu seiner Wohnung haben. Hat Christus die Seinen, so lange sie durch die Beschaffenheit ihrer Natur von ihm geschieden waren, persönlich in ihm, dem leiblich lebenden, leben lassen; so läßt er ihnen nun, nachdem sie ihrer Natur verlustig geworden, die seine statt der eigenen seyn. Dieß lehrt aber die neutestamentliche Schrift nicht eigens, wie es ja auch der Apostel im Zusammenhange der erörterten Stelle nicht eigens lehrt, geschweige daß er es selbst erst im Verlaufe der fortschreitenden Entwickelung seines christlichen Bewußtseyns gelernt haben sollte[95]); sondern es versteht sich für den von selbst, welcher eben so wohl weiß, was es um das Leben in Christo, als was es um das leibliche Sterben ist.

---

[92]) vgl. erste Hälfte S. 351. [93]) Weizsäcker in Reuters Repertorium 1853. Okt. S. 71. [94]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 386. [95]) Neander Geschichte der Pflanzg der christl. Kirche S. 832.

Noch viel weniger bietet jener viel mißbrauchte Spruch der johanneischen Offenbarung *Μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπ' ἄρτι*[96]) eine sonderliche Lehre. Man sollte ihn doch nie gebrauchen, ohne seines Zusammenhangs eingedenk zu seyn. Im Verlaufe desjenigen Theils der johanneischen Gesichte, welcher das Ende der Dinge als Entscheidung zwischen der zur Vollendung gereiften Gemeinde und der einem satanischen Herrscher und seinem Propheten verfallenen Welt darstellt, nach dem dreifachen Warnungsrufe, welchen der Seher vom Himmel über die Erde hat ergehen hören, und ehe er die reife Erndte einbringen und den gezeitigten Weinstock ablesen sah, hörte er, wie ihm vom Himmel zugerufen wurde, er solle jene Worte schreiben, welche also nicht blos wie alles andere, was er gesehen oder gehört hat, als ein Bestandtheil der Offenbarung vom Ende der Dinge im Zusammenhange seines Berichts von derselben vorkommen sollen, sondern dem Leser sonderlich zugedacht sind: in welcher Beziehung diese Stelle nur 19, 9 ihres Gleichen hat[97]), wo es heißt, *Γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.* Die zum Hochzeitmahle des Lammes Geladenen sind diejenigen Gläubigen, welche des Herrn Wiederkunft erleben[98]). Wie dort diese, die Hundertvierundvierzigtausend[99]), selig gepriesen werden, so an der vorliegenden Stelle diejenigen, welche im Herrn sterben. Beides ist aber eben nichts weiter als ein *μακαρισμός*[100]), und nicht etwa das Erstere eine Belehrung darüber, wann die ewige Seligkeit anfange[101]). אַשְׁרֵי הַמֵּתִים soll der Seher schreiben, ehe er sein Gesicht von der Einerndtung der reif gewordenen Gemeinde[102]) berichtet; und er verzeichnet dieses Wort, nachdem ihn der dritte und letzte Warnungsruf, welcher denen ewige Pein androhte, die sich dem satanischen Herrscher ergeben, zu dem Ausrufe veranlaßt hat *Ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν.* In diesem Zusammenhange kann es sich nicht sowohl darum handeln, zum Sterben zu ermuthigen[103]), oder die Sterbenden darüber zu trösten, daß sie des Herrn Wiederkunft

---

[96]) Apokal. 14, 13. [97]) gegen Hengstenberg z. d. St. S. 155. [98]) vgl. Ebrard z. Apokal. 19, 9. [99]) gegen Hengstenberg S. 156. [100]) vgl. Röm. 4, 9. [101]) so z. B. Ebrard z. d. St. [102]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 358. [103]) gegen Hengstenberg.

nicht erleben[104]), als vielmehr denen, welche Gott aus dem Leben abruft, ehe der Herr wiederkommt, zu sagen, wie wohl er es mit ihnen meint. So lange sie leben, stehen sie in Gefahr, der Anfechtung zu erliegen: drum wohl ihnen, wenn sie der Tod aus der Anfechtung entnimmt! Daß ἀπ᾽ ἄρτι nicht zu μακάριοι gehört[105]), vollends nicht in der Bedeutung „bald“[106]), versteht sich von selbst, wenn μακάριοι richtig gefaßt wird. Aber es gehört auch nicht so zu ἀποθνήσκοντες, als würden die, welche jetzt, und die, welche erst später sterben, einander entgegengesetzt[107]). Ἀπ᾽ ἄρτι kann im Gegensatze zu dem stehen, was bisher[108]), oder zu dem, was nachmals stattfindet[109]). Hier, wo von der Ausdauer in der Anfechtung die Rede ist, welche erst mit des Herrn Offenbarung zu Ende geht, ist das Letztere der Fall; und die jetzt im Herrn sterben, werden denen gegenüber so genannt, welche bis zu seiner Wiederkunft am Leben bleiben. Im Hinblicke auf die schwere Anfechtung werden an der vorliegenden Stelle die Ersteren, im Hinblicke auf die Herrlichkeit des Ausgangs werden 19, 9 die Letzteren seliggepriesen.

Der Seher bejaht jenen Spruch, oder vielmehr der Geist der Weissagung bejaht ihn mit den Worten: Ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ᾽ αὐτῶν. Johannes erfüllt damit den ihm gewordenen Befehl. Denn er gibt das, was er im Gesichte der Weissagung vernommen hat, als Wort des in ihm waltenden Geistes der Weissagung wieder[110]). Dann gehört aber ναί nicht mit λέγει τὸ πνεῦμα zusammen[111]), sondern ist der Anfang dessen, was der Geist sagt[112]); noch hängt ἵνα von λέγει τὸ πνεῦμα ab[113]), sondern ist Fortsetzung der mit ναί begonnenen Rede. Aus der Bezeichnung der Todten οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ein ἀποθνήσκουσιν zu entnehmen, von welchem ἵνα abhänge[114]), oder es von dem μακάριοι des vorigen Satzes abhängen zu lassen[115]), ist beides gleich unnöthig und unnatürlich;

---

[104]) gegen de Wette. [105]) so Ebrard, de Wette u. A. [106]) so Ewald z. d. St. [107]) so z. B. Züllig. [108]) so z. B. Joh. 1, 52. [109]) so z. B. Joh. 13, 19. [110]) vgl. Apokal. 2, 7. 11. u. s. f. [111]) so Ebrard. [112]) vgl. Apokal. 22, 20. [113]) so ebenfalls Ebrard. [114]) so Winer Gramm. S. 365 u. 542. [115]) so Hengstenberg.

aber ἵνα ἀναπαύσονται ist auch keine Umschreibung des Imperativs [116]), sondern steht dem μακάριοι gleichgeordnet [117]). Wie so oft, namentlich in den johanneischen Schriften [118]), vertritt ἵνα zugleich den Satz, von welchem es abhänge, und heißt: „es ist die Meinung, die Absicht, daß". Die gnädige Meinung Gottes ist, daß sie, die er sterben läßt, ihrer Mühen und Leiden ledig seyn und Ruhe davon haben sollen. Hiezu bringt dann γάρ, welches der leichtern Lesart δέ vorzuziehen ist [119]), nicht sowohl eine Begründung, als wäre an ein Ausruhen der Todten nur dann zu denken, wenn ihre Werke ihnen nachfolgen [120]), sondern es dient vielmehr dem zur bestätigenden Erklärung, was von der gnädigen Meinung gesagt ist, mit welcher sie aus dem Leben abgerufen werden. Daß ihre Werke mit ihnen dahinkommen, wohin sie selbst gehen, oder mit andern Worten, daß sie in derjenigen sittlichen Beschaffenheit zu Gott kommen, in welcher sie aus diesem Leben gegangen sind, wird nicht versichert, als ob es dessen bedürfte, sondern als etwas Selbstverständliches dazu verwendet, um zu bestätigen, daß es Gott nur wohl mit ihnen meint, wenn er sie aus dem Leben abruft, und ihnen nur den Genuß einer Ruhe gönnen will, welche den Lebenden vorenthalten bleibt.

Wir entnehmen aus dieser Stelle, welch ein Verlangen dem Christen natürlich ist, die Wiederoffenbarung seines Herrn zu erleben, wie wir aus der vorher erörterten entnommen haben, daß ihm das Verlangen natürlich ist, überkleidet, statt entkleidet zu werden. Aber wie Paulus das Grauen vor dem Sterben durch das andere Verlangen, bei Christo zu seyn, überwindet; so preist Johannes den Tod derer, welche in dem Herrn sterben, als eine Wohlthat, die ihnen widerfährt, daß sie der irdischen Mühe und Drangsal ledig werden. Die neutestamentliche Schrift bietet nichts, was über den hiemit eröffneten Einblick in den Zustand der verstorbenen Christen hinausreichte; aber sie bleibt auch nirgends hinter demselben zurück. Daß auch die Seelen der Christen nach ihrem Abscheiden aus dem Leibe in das Scheol kämen, um dort der Auferstehung entgegenzu-

---

[116]) gegen Ewald u. de Wette. [117]) vgl. Apokal. 22, 14. [118]) vgl. z. B. Joh. 1, 8; 9, 3; 13, 18; 14, 31. [119]) mit Lachmann, Hengstenberg, Ebrard. [120]) so Hengstenberg.

harren[121]), davon kann für uns keine Rede mehr seyn. Aber auch dawider ist nicht mehr nöthig viel zu sagen, wenn man meint, die Leiblosigkeit der Seele bringe mit sich, daß sie nur in sich gekehrt sey und der Äußerung ihres Lebens entbehre[122]). Es bedarf doch kaum der Erinnerung, daß solche Bezeichnungen wie κοιμᾶσθαι, καθεύδειν, gleich jenem ἀναπαύεσθαι, lediglich im Gegensatze zu der Theilnahme an den Thätigkeiten und Begegnissen des irdischen Lebens gemeint sind[123]). Und daß die Verstorbenen νεκροί genannt werden, ist doch auch dann nichts Verwundersames[124]), wenn der Apostel von Christo sagt, er sey für uns gestorben, ἵνα, εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν[125]), und damit zu erkennen gibt, daß dasjenige Leben, welches mit der Wiedergeburt beginnt, seiner Fortdauer gewiß bleibt, wenn das mit der Geburt begonnene endet. Je nach dem der Zustand des in Christo Verstorbenen nach der einen oder nach der andern Beziehung benannt wird, finden wir ihn als einen Zustand des Lebens oder des Todes bezeichnet. Der Verstorbene ist beides, bei Christo im Himmel und bei den Todten in der Unterwelt; als leibloses Ich bei Christo, hat er seinen Leib im Todtenreiche.

Bei Christo seyn und mit ihm, dem Lebendigen und zwar leiblich Lebendigen, leben, ist eins und dasselbe. Aber dieses Leben des in Christo Verstorbenen wird nun eben nur als ein himmlisches Leben der Gemeinschaft mit ihm, und nicht als ein Leben der Weltgemeinschaft bezeichnet oder beschrieben. Selbst in den johanneischen Gesichten findet sich nichts, was darüber hinausgienge. Ihrer vier kommen hiefür in Betracht, das von der Eröffnung des fünften Siegels am siebenfach versiegelten Blatte[126]), das von der Sammlung der durch den Tod der großen Drangsal entnommenen Christen vor Gottes Thron[127]), das vom Sturze Satan's aus dem Himmel[128]), und das vom Beginne der sieben Zornausgießungen[129]).

Nachdem die Eröffnung der vier ersten Siegel jenes auf der

---

[121]) Zeller a. a. O. S. 394. [122]) Müller a. a. O. S. 415. [123]) vgl. Weitzel a. a. O. IV. S. 920. [124]) gegen Zeller S. 395. [125]) 1 Thess. 5, 10. [126]) K. 6, 9 — 11. [127]) K. 7, 9—17. [128]) namentlich K. 12, 9—11. [129]) K. 15, 2—4.

Rechten Gottes ruhenden Blattes von Erscheinungen begleitet gewesen ist, welche besagen, daß Sieg des Wortes Gottes einerseits und Krieg, Theurung und Seuche andererseits dazu dienen werden, die Welt ihrem Ende und den Gnadenrath Gottes seiner schlüßlichen Verwirklichung entgegenzuführen[130]; sieht Johannes bei Eröffnung des fünften unter dem Brandopferaltare des himmlischen Heiligthums die Seelen derer, welche um des Wortes Gottes willen getödtet worden, und hört sie rufen, wie lange noch der Herr verziehen wolle, ihr Blut an denen zu rächen, die auf Erden wohnen: worauf ihnen ein lichtweißes Gewand gegeben und ihnen gesagt wurde, sie sollten noch eine Weile ruhen, bis die Zahl derer voll sey, welche noch gleich ihnen getödtet werden sollten. Auch dieses Gesicht stellt weder ein einzelnes Ereigniß dar[131], noch bezeichnet es einen bestimmten Zeitpunkt des geschichtlichen Verlaufs[132], sondern versinnlicht den Gedanken, daß das Ende nicht eher eintritt, als bis das Maß der Sünden voll ist, durch welche die Welt ihr Gericht an den Bekennern Christi verdient. Was sich fort und fort begibt[133], das Verlangen der Blutzeugen Christi, daß ihr Blut gerächt werde, und Gottes Antwort darauf, schaut Johannes in diesem einen Bilde: in welchem übrigens von einer rügenswerthen und gerügten Ungeduld nach Rache[134] so wenig zu finden ist, als von einem Befehle nicht länger nach Rache zu rufen[135]. Das Verlangen der Blutzeugen ist ein gerechtes, denn sie begehren nur, was Gottes eigener heiliger Wille ist; und die Weisung *ἵνα ἀναπαύσονται ἔτι χρόνον* besagt nur, daß sie sich noch eine Weile damit begnügen sollen, von ihres irdischen Lebens Mühen und Leiden zu ruhen[136], bis die Zeit vorhanden ist, daß sie mit Christo herrschen[137]. Dieser Weisung entspricht, daß ihnen ein lichtweißes Gewand gegeben wird, indem dasselbe ihre Herrlichkeit für den Himmel ist, an der sie sich genügen lassen sollen, bis die Zeit ihrer herrlichen Offenbarung in der Welt vorhanden ist[138].

---

[130]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 329 ff. [131]) so z. B. Mede, Vitringa. [132]) so auch Bengel u. Hengstenberg. [133]) vgl. de Wette u. Ebrard z. d. St. [134]) Lücke Versuch einer Einleitg in d. Offbarg Joh. S. 351. [135]) Bengel, de Wette z. d. St. [136]) vgl. Hengstenberg z. d. St. [137]) vgl. Apokal. 20, 4. [138]) vgl. Hengstenberg z. d. St.

Oder hat man sie etwa um deß willen nicht im Himmel zu denken, weil sie Johannes unter dem Brandopferaltar sieht? Befinden sie sich, wie man wirklich gemeint hat[139]), im Scheol und sprechen blos durch eine Oeffnung des Himmelsgewölbs von dort hinauf? In der That, eine albernere Mißdeutung dürfte schwerlich auszudenken seyn. Des Altars, welcher wie immer[140]) im Unterschiede von dem goldenen Altare der Brandopferaltar ist[141]), geschieht ja nur um deß willen Erwähnung, um den Tod dieser Blutzeugen als einen Opfertod darzustellen; und da sich der Opferthiere Blut unter dem Altare sammelt, so erscheinen die im Blute verströmten Seelen ebenfalls unter dem Altare. Es will also nicht gesagt seyn, welches der Aufenthaltsort dieser Seelen ist, sondern daß es Seelen derer sind, welche einen Opfertod erlitten haben[142]), und deren Blut wie das Blut Abel's um Rache schreit[143]). Dann wird man aber eben so wenig daraus entnehmen können, daß unter diesen Seelen nur die animalischen Seelen, nicht die Geister dieser Abgeschiedenen zu verstehen seyen[144a]): wogegen es genügt, auf Apokal. 20, 4 zu verweisen[144b]). Endlich eine letzte Thorheit ist es, den Umstand, daß die Seelen ein Gewand bekommen, für einen Beweis zu nehmen, daß sie eine Leiblichkeit haben[145]). Man hätte einen viel nähern Beweis Apokal. 7, 9 finden können, wo es von den aus der großen Drangsal Gekommenen heißt, daß sie mit Palmen in den Händen vor Gottes Thron stehen. Ist es denn wirklich nöthig, erst noch zu erinnern, daß die unsichtbaren Dinge nicht anders als mittelst Versinnlichung Gegenstand des Schauens werden können, und daß es mit dem weißen Kleide dieselbe Bewandniß hat, wie mit dem himmlischen Altar?

Nicht dazu ist, wie wir wissen, dieß Gesicht bestimmt, eine Offenbarung über den Zustand der in Christo Entschlafenen oder näher der um seines Namens willen Getödteten zu geben. Aber wir dürfen auf die Voraussetzung zurückgehen, ohne welche der Gedanke,

---

[139]) Zeller a. a. O. S. 397; ähnlich Züllig z. d. St. [140]) vgl. namentlich Apokal. 8, 3—5. [141]) gegen de Wette z. d. St. [142]) vgl. Ebrard z. d. St. [143]) vgl. Züllig z. d. St. [144a]) gegen Hengstenberg. [144b]) vgl. auch Hahn d. Theologie des N. T. I. S. 418. [145]) Hebart d. zweite sichtb. Zukunft Christi S. 234.

daß das Gericht erst dann eintritt, wenn die Zahl der Blutzeugen voll ist, nicht in dieser Weise hätte veranschaulicht werden können. Diese Voraussetzung ist eine zwiefache, daß die Verstorbenen so lange nur Ruhe haben von der Mühe und Anfechtung ihres Lebens in der Welt, ohne eine auf die Welt gerichtete Thätigkeit zu üben, und daß sie sich nicht in einem schlafähnlichen Zustande der Bewußtlosigkeit, sondern in einer thätigen Gemeinschaft mit Gott befinden. Von einer dritten Voraussetzung, daß sie wissen, was auf Erden vorgeht[146]), ist nichts zu sehen. Während nun dort unter dieser Voraussetzung der Zustand derselben als ein Warten auf das Ende der Dinge dargestellt ist, finden wir ihn in dem zweiten der oben genannten Gesichte als einen Genuß der Seligkeit dargestellt. Ein Schauspiel im Himmel folgt da einem Schauspiele auf Erden. Nachdem in der ersten Hälfte des siebenten Kapitels veranschaulicht ist, daß eine begränzte Zahl der israelitischen Gemeinde Gottes dazu bestimmt seyn wird, das Ende der Dinge zu erleben, wird in der andern veranschaulicht, in welche Seligkeit diejenigen Bekenner Christi aus allem Volke eingehen werden, die unter der großen Drangsal der letzten Zeit aus diesem Leben scheiden[147]). Denn nicht wie nachfolgende Errettung zur vorherigen Bewahrung verhalten sich diese beiden Gesichte zu einander[148]), sondern wie die νεκροὶ ἐν Χριστῷ zu den περιλειπόμενοι[149]). Der Prophet sieht dieß Mal nicht blos diejenigen, welche ihre Treue gegen den Herrn mit dem Leben bezahlt haben, aber auch nicht alle, welche im Glauben Christi entschlafen sind, sondern nur die aus der großen Drangsal, also aus der Drangsal der letzten Zeit[150]), zu Gott Gekommenen: womit natürlich die vorher gläubig Verstorbenen eben so wenig von dieser Seligkeit ausgeschlossen seyn sollen, als in jenem frühern Gesichte die vollendeten Gerechten, welche nicht den Tod der Blutzeugen gestorben sind, von deren Verlangen nach dem Endgerichte. Eine zahllose Schaar sieht der Prophet diese durch den Tod zu Gott Gekommenen in lichtem Gewand und Palmen in den Händen vor dem Throne Gottes und

---

[146]) vgl. Ebrard d. Offb. Joh. S. 251. [147]) vgl. m. Weissagg. u. Erfüllg II. S. 332 f. [148]) gegen de Wette u. Hengstenberg z. Apokal. 7, 9. [149]) 1 Thess. 4, 13 ff. [150]) vgl. z. B. Apokal. 3, 10.

dem Lamme stehen, inmitten der Geisterschaar, welche den Thron umringt. Das lichtweiße Gewand ist die Herrlichkeit der Heiligen, die Palme der Schmuck ihrer Freude[151]). So lobpreisen sie Gott, dessen Werk und Gabe das Heil ist, darin sie stehen. Was aber dann jener Vierundzwanzig einer dem Seher über die Seligkeit sagt, welche sie genießen, um ihn das in Worten vernehmen zu lassen, wofür das Bild der Anschauung nicht zureicht, das ist alles nur Ausführung jenes ἀναπαύεσθαι nach den beiden Seiten, des Übels, das für sie vorbei ist, und des Guten, das für sie begonnen hat.

Dieselben nun, welche in der Erzählung dieses Gesichts οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης heißen, nennt Johannes ein ander Mal[152]) οἱ νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Hat er sie dort unter Lobpreisung Gottes der himmlischen Seligkeit genießen sehen, in welche sie aus der großen Drangsal entnommen worden sind; so hört er sie jetzt das Lied Mose's und des Lammes singen, weil das Gericht des Zornes Gottes über die Verfolger seiner Gemeinde anhebt. Er sieht wie ein gläsernes mit Feuer gemengtes Meer im Himmel, und an diesem Meere stehen sie mit göttlichem Saitenspiele und singen den Ruhm des Gottes, welcher im Begriffe ist, mit den Ergießungen seines Zorns zu Ende zu bringen, worauf die alttestamentliche wie die neutestamentliche Geschichte abgezielt, und Moses wie Jesus geweissagt hat. Es heißt dieß Mal nicht, daß sie vor dem Throne Gottes stehen, weil nicht ihre Seligkeit beschrieben seyn will. Aber es ist der Thron Gottes, vor welchem der Prophet wie ein gläsernes Meer gesehen hat, als er sein zuerst ansichtig geworden ist[153]): worin sich ihm versinnbildlichte, daß die Welt für den überweltlich Thronenden offen da liegt; der Boden, auf welchem sein Richterstuhl steht[154]), ist durchsichtig. Das Feuer aber, mit welchem jetzt dieses gläserne Meer gemengt erscheint, ist das Feuer des Zornes Gottes, welches vor dem Weltrichter entbrannt ist, um seine Feinde zu verzehren[155]). Wenn nun Angesichts dessen die aus dem Kampfe wider den satanischen Herrscher des Weltreichs siegreich Entronnenen — denn so ist

---

[151]) vgl. Hengstenberg z. d. St. [152]) Apokal. 15, 2. [153]) Apokal. 4, 6. [154]) vgl. Joh. 19, 13. [155]) gegen Hengstenberg wie gegen Ebrard z. d. St.

νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου gemeint[156]) — ihren Preisgesang anstimmen; so waltet auch hier nicht die Voraussetzung ob, daß sie von dem Kenntniß haben, was auf Erden vorgeht, sondern die andere, daß sie Zeugen dessen sind, was sich im Himmel begibt.

Am ersten könnte man dort Kenntniß der abgeschiedenen Heiligen von dem, was auf Erden vorgeht, vorausgesetzt meinen, wo Johannes erzählt, welchen Freudenruf er im Himmel vernommen, als der von Michael überwundene Satan sammt seinen Geistern aus dem Himmel auf die Erde geworfen wurde[157]). Zwar ist dort nicht gesagt, von wem dieser Freudenschall ausgegangen, sondern es heißt nur, ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ. Aber das hindert uns nicht, die Vermuthungen abzuweisen, es sey ein Ruf der vierundzwanzig Thronenden[158]) oder der Engel[159]). Den Verkläger ihrer Brüder nennen sie Satan, also sind es Menschen, dann aber wohl nicht blos die alttestamentlichen Gläubigen[160]), zu welcher Beschränkung kein Grund vorliegt, sondern die im Glauben Verstorbenen überhaupt. Wenn nun diese von ihren Brüdern auf Erden sagen, daß sie von wegen des Blutes Christi und des Wortes ihres Zeugnisses, dem sie treu geblieben, ohne Tod und Todesgefahr zu achten, ihren Ankläger überwunden haben; so sieht es allerdings so aus, als sprächen sie dieß auf Grund ihrer Kenntniß irdischer Dinge. Aber in Wahrheit sagen sie doch nur, was sie jener Vorgang im Himmel gelehrt hat. Denn Michael hätte, wie wir früher[161]) gesehen haben, keinen Sieg über Satan gewinnen können, welcher diesen Ankläger der Gemeinde vom Himmel ausschloß, wenn die israelitische Gemeinde Christi nicht zu einem Bestande gelangt wäre, welcher ihm keinen Grund zur Anklage mehr übrig ließ, so daß er nun blos noch den Versuch machen konnte, sie von der Erde zu vertilgen. Diesen Sieg der Gemeinde auf Erden werden die vollendeten Gerechten an dem Siege Michael's im Himmel inne. Daß sie in anderer Weise miterleben, was sich auf Erden begibt, stellt sich nicht dar.

Doch wir können es wohl für gerechtfertigt achten, daß wir eine

---

[156]) gegen Winer Gramm. S. 440. [157]) Apokal. 12, 10 ff. [158]) gegen Ewald z. d. St. [159]) gegen de Wette. [160]) gegen Hengstenberg. [161]) erste Hälfte S. 297.

eigentliche Lehre der neutestamentlichen Schrift über den Zustand der im Glauben Christi Verstorbenen geläugnet haben. Denn alles, was wir auf denselben Bezügliches gefunden haben, ist nur selbstverständliches Ergebniß aus der geistlichen Thatsache der Wiedergeburt und der heilsgeschichtlichen Thatsache der Wiederkunft Christi in ihrem Zusammenhalte mit dem natürlichen Vorgange des Sterbens; und aller Unterschied zwischen dem Zustande der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gläubigen nach dem Tode, welcher uns in den erörterten Stellen entgegengetreten ist, beruht lediglich darin, daß die Gottesgemeinschaft der neutestamentlichen eine Gemeinschaft mit dem durch den Tod zu Gott hingegangenen und durch seine Auferweckung verklärten Menschen Jesus ist. Demnach wird unser letztes Lehrstück darin im Rechte seyn, daß es nur die heilsgeschichtlichen Thatsachen aussagt, in welchen die kirchliche Heilsgegenwart ihren Abschluß und ihre Verklärung zu einem unwandelbaren Thatbestande finden wird. Daß einerseits die ganze Menschheit Kirche Christi und daß andererseits die Kirche Christi in allen ihren Gliedern wahrhaftige Gemeinde Gottes wird, letzteres aber, indem sie sich wider eine Feindschaft der Völkerwelt behauptet, vor welcher nur die israelitische Gottesgemeinde behalten bleibt; daß die Wiederoffenbarung Christi aus seiner Überweltlichkeit dieser Anfeindung ein Ziel setzt und seine lebenden und todten Gläubigen in die Gleiche seiner unbedingten Gottesgemeinschaft verklärt; daß die Machtübung dieser seiner verklärten Gemeinde die letzte Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens an die außer ihr befindliche Menschheit, und deren Auflehnung wider diese Machtübung die letzte That der Gottesfeindschaft seyn und die schlüßliche Entscheidung Gottes über die Guten und Bösen, die lebenden und die todten, zur Folge haben wird: dieß sind die Thatsachen, welche unser letztes Lehrstück aussagt. Der Schriftbeweis für dieselben läßt sich nicht anders führen, als mittelst einer Untersuchung alles dessen, was die heilige Schrift von Anfang bis zu Ende von dem letzten Ausgange der Dinge vorhersagt.

Also beginnen wir mit dem Fluche Gottes über den Verführer des Weibes, welcher demselben nicht blos ein Verhältniß der Feindschaft zwischen dem Weibe und ihrem Geschlechte und zwischen ihm und seinem Geschlechte, sondern auch einen Ausgang die-

ser Feindschaft in Aussicht stellt, welcher sein und nicht der Menschheit Verderben seyn wird. Denn dieß besagen die Worte הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב. Man hat zwei verschiedene Wurzeln שׁף zu unterscheiden, die eine mit stetigem, die andere mit wandelbarem Zischlaute. Zu jener gehören נָשַׁף, שָׁאַף und das in Verbindung mit בִּישִׁעָרָה vorkommende שׁוּף[162]). Die andere begegnet in שְׁפִיפֹן, welches Gen. 49, 17 mit הַנֹּשֵׁךְ abwechselt[163]), aber auch mit Abstumpfung des Zischlauts[164]) als תָּפַף; und zwar verhält sich dieses שׁוּף hinsichtlich seiner Bedeutung zu נָשַׁךְ wie *τύπτω*, welches ja auch von Stich und Biß gebraucht wird, zu *δάκνω*. Es ist also allerdings von Schlangenbiß die Rede[165]) — denn wie anders sollte die Schlange verwunden? — aber ohne Rücksicht auf die mögliche Giftigkeit desselben. Nur wohin sie den Menschen und wohin der Mensch sie trifft, kommt in Betracht. Am Boden kriechend verwundet sie ihn an der Ferse, während er aufrecht stehend den Fuß hebt, der ihr den Kopf zerschmettert. Dieß wird also der Ausgang der Feindschaft seyn, ein nicht ohne Leid gewonnener, aber den Feind vernichtender Sieg der Menschheit. Denn daß זֶרַע הָאִשָּׁה die einheitliche Menschheit ist[166]), scheint jetzt nicht mehr bezweifelt zu werden[167]). Nur diejenigen Menschen haben keinen Theil an dieser Verheißung, welche sich von der einheitlichen, also in Christo sich vollendenden Geschichte der Menschheit vereinzeln und *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* werden[168]). Für alle anderen besteht die Hoffnung, daß schlüßlich alles aufhören wird, was durch den Feind Gottes in die Welt gekommen ist, Sündhaftigkeit und Tod; und diejenigen, welche im Zusammenhange mit der fortschreitenden Heilsgeschichte verbleiben, leben und sterben auch mit der freudigen Kenntniß dieser Hoffnung, und zwar nicht so, als ob nur ein letztes Geschlecht der Menschheit ihrer Verwirklichung theilhaft würde, sondern so, daß sie auch selbst, ob sie gleich im Tode dahingehen, derselben theilhaft zu werden gewiß sind.

---

[162]) Hiob 9, 17; vgl. Hirzel z. d. St. [163]) vgl. Delitzsch d. Genesis I. S. 174. [164]) vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 55. [165]) gegen Hengstenberg Christologie des A. T. 2. Ausg. I. S. 20. [166]) vgl. erste Hälfte S. 194. [167]) vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 21. [168]) vgl. Matth. 13, 38.

Die Hoffnung der Todtenauferstehung in der alttestamentlichen Schrift.

Denn nichts kann irriger seyn, als die Meinung, die Todtenauferstehung sey eine spät erst durch menschliches Nachdenken aufgekommene Idee, deren erste Spuren, wenn sie nicht gar erst von den Parsen an die Juden gekommen ist[169]), bei Jesaja und Ezechiel begegnen sollen[170]). Es wird sich zeigen, daß an den Stellen, welche man hiebei im Sinne hat, nicht die Hoffnung einer Auferstehung der Todten, etwa in Gestalt einer Ahnung, zuerst ausgesprochen, sondern die gewisse Kenntniß dieser Thatsache der Zukunft vorausgesetzt und eine Hoffnung andern Inhalts in ein davon hergenommenes Bild eingekleidet ist. Überhaupt aber ist keine Zeit zu finden, wo sich der Glaube ohne diese Hoffnung denken ließe, und kein Zeitpunkt nach der ersten Verheißung, wo sie zuerst hätte aufkommen können. Hengstenberg sagt einmal[171]), wo man den Tod als Strafe der Sünde ansah, habe der Glaube an das ewige Leben nothwendig hervorbrechen müssen, sobald die Hoffnung auf die Erlösung Wurzel gefaßt hatte. Die Hoffnung auf die Erlösung hat aber Wurzel gefaßt, als jenes erste Gotteswort nach der Sünde der Erstgeschaffenen vom Siege der Menschheit über ihren Verführer sagte. In diesen Sieg ist auch der Tod verschlungen. Was aber der Menschheit verheißen war, sollte sich der Glaube der Einzelnen das nicht zurechnen? Wenn sie wußten, daß ihnen die Sünde vergeben war, wie konnten sie anders als sich der Hoffnung getrösten, daß sie nicht im Tode bleiben werden? Was dieß aber heiße, wußten sie eben so von selbst, als sie keiner Belehrung bedurften, was für ein Vorgang das Sterben sey. Wie das Sterben den Menschen an Leib und Seele betrifft[172]), so wird auch die Erlösung aus dem Tode den ganzen Menschen ins Leben wiederherbringen.

Ist nun jenes Gotteswort geeignet gewesen, den Menschen mit solcher Hoffnung zu erfreuen, so wird man andererseits nach demselben nichts aufzeigen können, woraus Abraham die Zuversicht hätte gewinnen können, mit welcher er seinen Erben in den Tod zu geben

---

[169]) s. z. B. v. Cölln bibl. Theol. I. S. 352. [170]) s. z. B. Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. des A. T. S. 109; Oehler Veteris test. sent. de reb. post mortem fut. S. 45. [171]) Comm. üb. d. Psalmen IV. 2. S. 314. [172]) vgl. erste Hälfte S. 502.

bereit war. Denn Abraham's Glaube an die Macht Gottes, daß er den Träger der Verheißung aus dem Tode des Brandopfers ins Leben wiederherzustellen vermöge[173]), ist nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß es überhaupt Gottes Wille ist, die Seinen nicht im Tode zu lassen. Mit derselben Voraussetzung nannte Jakob, als ihn der ägyptische König nach der Zahl seiner Lebensjahre fragte, sein Leben und das seiner Väter eine Fremdlingschaft[174]). Denn daß er es um deß willen so nenne, weil er und sie ein Nomadenleben geführt haben[175]), verträgt sich schlecht mit dem Ausdrucke יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי בִּימֵי מְגוּרֵיהֶם אֲבֹתַי, womit er ja ihr Fremdlingsleben im Gegensatze zu einem anders beschaffenen Leben derselben bezeichnet. Eben deshalb ist nun aber auch die andere, sonst leidlichere Erklärung unzulässig, daß er das irdische Leben so nenne im Gegensatze zu der bleibenden Stätte, wohin der Mensch im Sterben gehe[176]). Wohl sagt Koheleth vom Sterben, הֹלֵךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עֹלָמוֹ[177]), weil er hier, wie immer, nur das in Betracht nimmt, was vor Augen liegt: augenfällig aber ist, daß der Mensch auf Erden nur kurze Zeit ist, um darnach im Tode liegen zu bleiben. Nur die heilsgeschichtliche Offenbarung, von welcher Koheleth absieht, lehrt auf ein Ende dieses Todeszustandes hoffen. Jakob aber sieht das Leben nicht an, wie es im Tode ein Ende nimmt, sondern wie es die Vorbereitung auf ein künftiges Leben ist. Er predigt damit dem heidnischen Könige die Hoffnung, welche in ihm ist, und wie man das irdische Leben anzusehen habe[178]). Während der König nur wissen wollte, wie viele Jahre des irdischen Lebens er zähle, thut er ihm mit seiner Beantwortung dieser Frage zugleich zu wissen, daß dasselbe für ihn nicht das Leben schlechthin sey, auf welches dann der Tod folge, sondern das Leben der Fremdlingschaft, jenseit dessen er einem Leben in der Heimath entgegensehe[179]). Von dem Ausgange des irdischen Lebens denkt er nicht anders, als der König; aber er weiß auch, daß der Zustand des Todes, in welchen der Mensch sterbend eingeht, ein Ende nehmen wird. Wenn Gott die Verheißung erfüllt, welche er

[173]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 352. [174]) Gen. 47, 9. [175]) Knobel z. d. St. [176]) so Tuch z. d. St. [177]) Koh. 12, 5. [178]) vgl. Luther z. d. St. [179]) vgl. Delitzsch z. d. St.

dem Abraham gegeben hat, wenn das Geschlecht Abraham's im Lande der Verheißung zu wohnen kommt und alle Geschlechter des Erdbodens in ihm ihren Segen finden; dann wird auch für die Ahnherren dieses Geschlechts, welche zwiefältig Fremdlinge gewesen sind, auf Erden und in Kanaan, ein Heimathleben beginnen[180]).

Auf diesen Ausgang der Dinge schaut die Hoffnung der Gerechten. Daß Mose, wo er Einhaltung des Gesetzes einschärft, nicht darauf hinweist, würde man weniger befremdlich gefunden haben[181]), wenn man bedacht hätte, daß er nicht zu Einzelnen redet, sondern zu seinem Volke. Schon die sinaitischen zehn Worte lauten so, daß sie dem Einzelnen nur als einem Gliede des Volkes gelten, zu welchem gesagt ist אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. Wie sich Israel zu verhalten hat, damit es ihm in der Zeit diesseit der Erfüllung seiner Verheißungen wohl ergehe, und damit es ohne Störung seines Gedeihens dieser seiner Zukunft entgegengehe, dieß ist es, was Mose lehrt. Drum lautet, was er als Lohn treuen Haltens am Gesetze verheißt, לְמַעַן תַּאֲרִיךְ יָמִים עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ כָּל־הַיָּמִים[182]), wo כָּל־הַיָּמִים keineswegs gleich לְכָל־הַיָּמִים[183]), sondern Näherbestimmung zu יָמִים ist, um das lange Wohnen in Kanaan als ein ununterbrochenes bis zur schließlichen Erfüllung der Verheißungen zu bezeichnen. Auf letztere zu warten, ist Israel ohnehin angewiesen, und wer die Hoffnung Israel's theilt, der vertraut auch, daß er nicht im Tode bleiben wird. Er bittet zwar, daß Gott sich ihm gnädig erzeige in diesem Leben, weil man im Tode Gottes Gnade weder erfährt noch preist[184]): er spricht הָשַׁע מִמֶּנִּי וְאַבְלִיגָה בְטֶרֶם אֵלֵךְ וְאֵינֶנִּי[185]). Aber er weiß auch, daß seiner ein Leben jenseit dieses Todeszustands wartet, und freut sich auf sein Erwachen aus dem Tode zum Leben. Wenn der Gottlosen Glück ist, daß es ihnen wohl geht bis an ihres Lebens Ende, so sagt er von sich, wie der Sänger des 17. Psalms, אֲנִי בְצֶדֶק אֶחֱזֶה פָנֶיךָ אֶשְׂבְּעָה בְהָקִיץ תְּמוּנָתֶךָ[186]).

---

[180]) vgl. Hebr. 11, 13 ff. [181]) s. z. B. Oehler a. a. O. S. 33. [182]) Deut. 4, 40. [183]) so J. H. Michaelis, Dathe u. A. [184]) Ps. 88, 11 ff. [185]) Ps. 38, 13. [186]) Ps. 17, 15.

Denn daß hier unter dem Erwachen nicht blos ein Erwachen aus dem Schlafe[187]), sondern das Erwachen des Todten aus dem Todesschlafe verstanden seyn will, erhellt schon aus jenem Gegensatze[188]). Freilich kann nur der Zusammenhang entscheiden, ob הֲקִיץ diesen Sinn habe[189]): er entscheidet aber auch dafür. Zwar nicht so, als spräche der Betende die Hoffnung aus, welche er vor seinen irdisch glücklichen Feinden voraus habe[190]). Bittet er ja doch vielmehr, daß Gott seine Feinde mit dem Schwerte niederschlage, ihn aus ihrer Hand zu erretten. Aber eben so wenig ist es eine Klage über seiner Feinde bisherigen Mißbrauch der ihnen von Gott geschenkten irdischen Güter[191]), wenn er von ihnen sagt, מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפִינְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם. Spricht er ja doch in Futuris, und sagt nicht von dem, was sie thun, sondern was ihnen von Gott zu Theil wird; weshalb es endlich auch keine Beschreibung ihres auf Irdisches gerichteten Tichtens und Trachtens seyn kann[192]). Wenn ich recht sehe, hat die Unmöglichkeit, mit der Stelle zurechtzukommen, ihren Grund darin, daß man unter מְתִים die gottlosen Feinde des Betenden versteht; was wieder damit zusammenhängt, daß man מִן von פַּלְטָה abhängen läßt, eine Verbindung, welche schon im 13. Verse unzulässig ist. Denn schon hier gibt man sich zu leicht mit der Bemerkung zufrieden, חַרְבֶּךָ stehe im Sinne von בְּחַרְבֶּךָ, wofür sich wirklich gleichartige Beispiele nicht auffinden lassen[193]). Ich halte das מִן beide Male für das der Vergleichung, welche sich nach der Beschaffenheit dessen bestimmt, was verglichen wird[194]). „Mächtiger als der Gottlose ist dein Schwert, reicher als Menschen ist deine Hand", sagt der Psalmist, welcher vom Schwerte Gottes seine Errettung und von der Hand Gottes seine Begnadung hofft, wie er V. 7 gebeten hat. Nun erklärt sich, warum er von den Menschen sagt, was es um ihren Reichthum sey: „Zeitliches ist ihr

---

[187]) so Ewald, Hengstenberg, v. Lengerke, Olshausen u. A. [188]) vgl. Stier siebzig ausgew. Ps. II. S. 188. [189]) Oehler a. a. O. S. 77. [190]) Stier a. a. O. [191]) so Oehler a. a. O. [192]) so de Wette z. d. St. [193]) vgl. Olshausen z. d. St. [194]) vgl. z. B. Jes. 10, 10; 41, 24; Mich. 7, 4; Hiob 11, 17.

Theil im Leben[195]), und dein Eigenthum ist es, womit du ihren Bauch füllest; bekommen sie Kinder genug, so müssen sie ihren Reichthum ihren Kleinen hinterlassen" [196]). Im Gegensatze zu solchem Besitze, welcher dem Menschen nur so lange eignet, als er in diesem vergänglichen Leben steht, sagt er, was er von der Hand Gottes zu verhoffen hat und sich erbittet, welcher ganz andern Besitz hat und also auch zu geben vermag. Daß er Gottes Angesicht schaue in Gerechtigkeit und beim Erwachen an Gottes Erscheinung sich satt sehe, dieß ist sein Begehr: eine Sättigung gar anderer Art, als die der Menschen, welche nur ihres Bauches Genüge oder Kinder zu Genüge bekommen, jenes für die Zeit des vergänglichen Lebens, diese, um ihnen sterbend hinterlassen zu müssen, was sie besitzen. Wie anders kann da בְּהָקִיץ gemeint seyn als im Gegensatze zu בַּחַיִּים? Jenseit des Todesschlafs, in welchem den Menschen verloren ist, was sie im Leben Gutes gehabt, wartet des Gerechten die Seligkeit, Gott zu schauen, wie er ist[197]). Denn nichts Geringeres als das leibhaftige[198]), nicht blos ein fast wie leibhaftiges[199]), Schauen des offenbaren Gottes ist שָׂבַע תְּמוּנַת יְהוָה. Was dem Propheten, selbst einem Mose[200]), nur in einzelnen Augenblicken widerfährt, das ist dann des Gerechten stetige Beseligung.

Nun werden wir auch im 73. Psalme nicht mehr blos einen Keim der Hoffnung auf Erstehung aus dem Tode finden[201]), wenn dort Assaf über das irdische Gedeihen der Gottlosen durch einen Blick auf den endlichen Ausgang, welcher seiner und welcher ihrer wartet, beruhigt wird. Sie treiben ihr Wesen, bis Gott sich aufmacht: dann verschwinden sie vor ihm, wie ein Traumbild verschwindet, wenn der Schlafende wach wird. Ihn dagegen führt Gott mit seiner Hand durchs Leben, um ihn zuletzt in Ehren an sich zu nehmen. Denn dieß ist der einzig zulässige Sinn der Worte וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי, indem אַחַר als Präposition zu fassen, durch die Unmöglichkeit der Verbindung „einen nach Ehre[202]) oder hinter Ehre[203]) nehmen" verwehrt wird.

---

[195]) vgl. Koh. 6, 12. [196]) Koh. 2, 18. [197]) vgl. Böttcher de inferis rebusque post mortem fut. S. 189. [198]) vgl. Hiob 4, 16. [199]) v. Lengerke z. d. St. [200]) vgl. Num. 12, 8. [201]) wie Hengstenberg z. Ps. 73, 26. [202]) so Ewald z. d. St. [203]) so v. Lengerke.

Daß אַחַר als Adverbium der Zeit nicht passe, da der Betende nicht nach der Leitung Gottes, sondern durch dieselbe zu Ehren gebracht zu werden hoffe[204]), ist ein wunderlicher Mißverstand: die Leitung geschieht auf dem Wege, die Aufnahme am Ziele desselben, und Assaf preist seinen Gott um beides, daß er bei ihm ist auf dem Wege, und daß er seiner wartet an dessen Ziele. כָּבוֹד aber ist kein Adverbium, sondern Adjektivum, von welchem sonst nur das Femininum vorkommt[205]), und demnach Prädikat des Objekts. Wenn nun der Gläubige, welcher solche Hoffnung hat, ausruft כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי צוּר לְבָבִי וְחֶלְקִי אֱלֹהִים לְעוֹלָם, so werden wir nicht mehr geneigt seyn, כָּלָה in dem Sinne hypothetisch zu nehmen, als sey damit ein äußerster Fall bezeichnet, von welchem aber nicht gemeint sey, daß es dazu kommen werde[206]), oder in dem Sinne hyperbolisch, als sey damit gemeint, wie weit es durch schwere Leiden mit ihm gekommen ist[207]). Daß auch über das Ende dieses leiblichen Lebens hinaus Gott seines Herzens Hort und sein Theil ist, dessen getröstet er sich. כָּלָה steht im Sinne eines Futurum exactum, wie הֶקִיצֹתִי an der ebenfalls hieher gehörigen Stelle Ps. 139, 18. Ich kann mich nämlich nicht überzeugen, daß es richtig ist, wenn man an der eben genannten Stelle die bekannten Worte אֲסַפְּרֵם מֵחוֹל יִרְבּוּן הֶקִיצֹתִי וְעוֹדִי עִמָּךְ so übersetzt: „Ich will sie — die Gedanken Gottes — zählen, ihrer sind mehr denn des Sandes, ich erwache und bin noch bei dir." עוֹדִי עִמָּךְ kann nicht blos sagen wollen „ich bin noch mit dir beschäftigt", und der ganze Satz muß mehr bedeuten, als daß, wer Abends über der Zählung der Gedanken Gottes einschläft, auch die ganze Nacht durch, wo er sie ja doch nicht zählen oder überdenken kann, davon träumt: abgesehen davon, daß keines Entschlafens, sondern nur eines Erwachens gedacht ist, ein Umstand, der sich nur dann begreift, wenn das Zählen der Gedanken Gottes mit dem Erwachen beginnt, statt im Schlafe sich fortzusetzen. Und in diesem Verhältnisse eines Futurum exactum zum Futurum steht in der That

---

[204]) so Hengstenberg. [205]) Ps. 45, 14; Ezech. 23, 41. [206]) so z. B. Hengstenberg. [207]) so z. B. Olshausen.

אֶסְפְּרֵם zu הֲקִיצוֹתִי; der Unterschied der Modi genügt, dieß Verhältniß auszudrücken[208]). Ich werde sie zählen, sagt der Psalmist, wenn ich erwacht und stetig bei dir bin. Denn daß עוֹד die Bedeutung „fort und fort, andauernd" nicht habe[209]), ist ein willkührlicher Einfall, gegen den es hinreicht, auf die Stellen Gen. 46, 29; Ruth 1, 14; Ps. 84, 5 zu verweisen. Es kann eben so wohl die Dauer an sich, als die Dauer des Einen mit Bezug auf den Eintritt eines Andern bezeichnen. Im erstern Sinne steht בְּעוֹדִי Ps. 104, 33 gleichbedeutend mit בְּחַיָּי, ein Aufhören während des irdischen Daseyns verneinend, und steht hier עוֹדִי zur Bezeichnung der stetigen Gemeinschaft mit Gott, welche mit dem Erwachen anhebt, im Gegensatze zu derjenigen, welche mit dem Entschlafen aufhört[210]). Also ist הֲקִיצוֹתִי gleich jenem בְּהָקִיץ des 17. Psalms vom Erwachen aus dem Todesschlafe zu verstehen[211]).

Von besonderer Wichtigkeit ist aber der 49. Psalm für unsere Frage. Im Allgemeinen behandelt er denselben Gedanken, wie der 73., und zwar im Anschlusse an das Sprüchwort אָדָם בִּיקָר בַּל־יָלִין נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ, welches im Verlaufe des Psalms dahin gewendet wird, daß es heißt, אָדָם בִּיקָר וְלֹא יָבִין נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ. Aber in der Ausführung dieses Gedankens kommt der Verfasser zu einer viel bestimmtern Bezeichnung des endlichen Ausgangs, welchen der Gerechte und welchen der Unfromme nimmt, als wir sie bei Assaf vorgefunden. „Wie das Vieh dahin" ruft er aus, „das ist deren Weg, auf die man sich verläßt, und an deren Wesen man Gefallen hat hinter ihnen her." Ich verstehe nämlich כֶּסֶל nach Hiob 31, 24 und 4, 6, in welcher Bedeutung es mit לְ verbunden ist, wie sonst etwa בָּטַח mit אֶל oder קִוָּה mit לְ, und für בְּפִיהֶם verweise ich auf eine frühere Bemerkung über den umschreibenden Gebrauch von פֶּה[212]). Im Folgenden führt dann der Psalmist jenes כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ weiter aus: „Den Schafen gleich sind sie in die Unterwelt gethan, der Tod wird ihr Hirt seyn." Aber dieß allein wäre

---

[208]) vgl. z. B. Jes. 26, 10. [209]) Hengstenberg u. v. Lengerke z. d. St. [210]) vgl. Ps. 88, 6. [211]) so schon Abenesra. [212]) erste Hälfte S. 183.

ja kein sonderliches, es wäre nur das allgemeine Geschick, wenn er nicht fortführe: וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וְצִירָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבוּל לוֹ. Was diese Worte besagen wollen, erklärt der neueste Ausleger des Psalmbuchs[213]) für unfindbar, und Angesichts der manchfaltigen, zum Theil höchst seltsamen und gewaltthätigen Deutungen, welche sie erfahren haben, könnte man versucht seyn, ihm Recht zu geben. Aber in Wahrheit steht es doch nicht so verzweifelt damit. Vor allem däucht mir augenfällig, daß der Satz וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים von einer Herrschaft der Gerechten über die im Pferche der Unterwelt befindlichen Unfrommen sagt, welche an die Stelle jener Herrschaft tritt, die der Tod vom Augenblicke ihres Sterbens an über sie geübt hat. רָדָה mit בְּ heißt nämlich nichts Anderes, als sonst gewöhnlich[214]): von einem Herumtreten auf dem Staube oder auf den Gräbern der Unfrommen[215]) ist keine Rede. Nur muß man nicht übersetzen, als hieße es וַיִּרְדּוּ[216]). Der historische Modus וַיִּרְדּוּ bringt erstens mit sich, daß der Eintritt eines Ereignisses bezeichnet ist, in dessen Gefolge oder unter dessen Voraussetzung etwas Anderes Statt hat[217]), somit aber auch, daß רָדָה nicht „herrschen", sondern „Herr werden" heißt[218]). Was wird es aber dann für ein Morgen seyn, an welchem die Gerechten Herr werden über die im Tode befindlichen Unfrommen? Denn weder „bald"[219]) noch „plötzlich"[220]) kann לַבֹּקֶר in dieser Verbindung heißen, wo nicht ein nächster Morgen[221]) gemeint ist, sondern derjenige Morgen, mit dessen Anbruche die Nacht zu Ende geht, von der im Zusammenhange die Rede war. Diese Nacht ist nicht das Erdenleben[222]), sondern die Zeit des Todeszustands: denn die Nacht über sind die Schafe in den Pferch eingeschlossen. Also wenn die Nacht des Todeszustands zu Ende ist, kommen die Gerechten zur Herrschaft über die Unfrommen. Im

---

213) Olshausen. 214) vgl. Hengstenberg z. d. St.; Stier a. a. O. II. S. 140. 215) so z. B. de Wette, Hitzig, v. Lengerke, Olshausen. 216) so Hengstenberg. 217) vgl. z. B. Ps. 139, 11; und dazu Ewald ausführl. Lehrb. S. 628. 218) wie z. B. Jes. 14, 2; Ezech. 29, 15. 219) so z. B. Ewald, Hitzig. 220) so z. B. v. Lengerke. 221) vgl. z. B. Jes. 17, 14; Ps. 143, 8. 222) gegen Stier a. a. O.

Todeszustande haben sie sich beide gleicher Maßen befunden: nun aber des Todes Herrschaft aufhört, beginnt die Herrschaft der Gerechten. Eben damit tritt aber für die Unfrommen ein, was der Nachsatz besagt וְצִירָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מְזֻבּוֹל לוֹ. Unter צִירָם, welches gleichbedeutend ist mit יְצִרָם[223]), hat man nicht ihre Figur[224]) oder ihre Schöne[225]), sondern ihr Leibliches zu verstehen[226]). Ob man aber gegen die Accente צִירָם לְבַלּוֹת und davon gesondert לוֹ שְׁאוֹל מְזֻבּוֹל[227]) oder mit den Accenten שְׁאוֹל לְבַלּוֹת צִירָם[228]) oder לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מְזֻבּוֹל לוֹ verbinden soll, muß theils der Zusammenhang lehren, theils die Sprache. Die erste dieser drei Verbindungen macht entweder die Änderung des מְזֻבּוֹל in מְזֻבּוֹל, welches gleich זְבוּל seyn soll[229]), nothwendig, oder läßt das מִן nicht zu seinem Rechte kommen[230]). Bei der zweiten erhält man den in diesem Zusammenhange nicht mehr brauchbaren Sinn, daß die Unterwelt den Leib verzehrt. Wir versuchen es daher mit der dritten, wo מִן hinter בַּלּוֹת in der ihm hinter Verbis des Verwerfens[231]) oder Verderbens[232]) geläufigen Bedeutung steht. Denn da nun שְׁאוֹל nicht mehr Subjekt ist, wie bei der zweiten Verbindung, sondern Objekt, so ist von einer Vernichtung der Unterwelt gesagt, vermöge deren sie aufhört, dem, was bis dahin in ihr gewesen, zur Wohnung zu dienen. In der That ist ja Vernichtung der Unterwelt und Aufhören der Herrschaft des Todes eins und dasselbe. Wir erhalten also den angemessenen Gedanken, daß die Unfrommen mit dem Morgen nach der Todesnacht, wenn des Todes Herrschaft aufhört, unter die Herrschaft der Gerechten, und durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat. Was für die Gerechten Anbruch des Heils, das ist für sie Vollendung des Unheils. Nicht hören sie auf, zu seyn, aber ihr

---

[223]) vgl. Stier z. Jes. 45, 16. [224]) so Hengstenberg. [225]) so Ewald. [226]) vgl. Ps. 103, 14. [227]) so z. B. Hitzig, Ewald, Hengstenberg. [228]) so z. B. v. Lengerke, Hupfeld. [229]) so Ewald. [230]) so bei Hengstenberg. [231]) vgl. z. B. 1 Sam. 15, 23. [232]) vgl. z. B. Jes. 7, 8; 23, 1; Jer. 48, 42.

Daseyn ist forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses, recht im Gegensatze zu der Zeit, wo sie Häuser für die Ewigkeit gebaut besaßen und große Ländereien ihren Namen trugen[233]). Nun gehört ihnen nichts mehr, sie aber gehören den aus der Unterwelt und Todesgewalt erlösten Gerechten.

Solche Aussagen über das letzte Ziel der Gerechten und Ungerechten vor Augen, würden wir es nicht befremdlich finden, spräche der Verfasser des Buchs Hiob von einem leiblichen Erstehen des Gerechten aus dem Tode und einem leiblichen Schauen Gottes, zu welchem er aus dem Tode erstehen werde. Höchstens könnte es befremden, daß er Hiob davon sprechen ließe, dessen Reden sonst nirgends über den Todeszustand hinausweisen, und dessen Lage es mit sich bringt, daß er wünschen muß, noch diesseits des Todes Gottes Gnade zu erfahren und vor seiner Umgebung gerechtfertigt zu werden. Doch ich achte es nicht für nöthig, eine auf diese Frage bezügliche Untersuchung anzustellen, und werde mich überhaupt begnügen, meine Auffassung des Wortlauts der vielbesprochenen Stelle Hiob 19, 25—27 und die nothwendigste Begründung derselben zu geben, ohne mich auf das unverhältnißmäßig weitläufige Geschäft einer Widerlegung der mancherlei anderen Erklärungen einzulassen. Hiob sagt: „Ich weiß aber meinen Erlöser lebend, und hinterher wird er auf dem Erdboden hertreten, und hinter meiner Haut, dieser Umspannung, und aus meinem Fleische werde ich Gott schauen, den ich schauen werde für mich, und meine Augen sehen, und er ist nicht fremd." Es lebt einer — so hebt er an — der sich meiner annehmen wird, und sein Erscheinen wird den Beschluß machen. Als letzter[234]) kommt er, um nach allen denen, welche jetzt Hiob Leides thun, und also auch gegen sie seiner sich anzunehmen. Auf eben dem Erdboden[235]), wo jetzt Hiob's Widersacher ihm gegenüber stehen, wird er erscheinen. Und wie der lebt, welcher ihm helfen wird, so wird er selbst nicht sterben, ohne ihn zu sehen. Bei Leibes Leben wird er diesen seinen Retter und Rächer schauen, der kein Geringerer ist, als Gott selbst. Dieß besagen die Worte אַחַר עוֹרִי und מִבְּשָׂרִי. Denn

---

[233]) vgl. Böttcher a. a. O. S. 196. [234]) vgl. Jes. 44, 6. [235]) vgl. Hiob 41, 25 u. Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. des A. T. S. 205.

beide Präpositionen sind örtlich gemeint: aus dem Fleische schaut man heraus durch die Fenster der Augen, und die Haut, des Leibes Oberfläche, birgt uns umschließend hinter sich. Eben die Haut, sagt Hiob, welche er jetzt anhat, wird er noch tragen, wenn er Gott zu schauen bekommt. Er nennt sie eine Umspannung, ein eng anschließendes Kleid. Denn נְקֻפּוֹ ist eine Nominalform wie עֲקֻשׁוֹת, welche vor dem folgenden Zischlaute ihr ת abgeworfen hat, wie רְבוֹ vorkommt neben רִבּוֹת und מְשֻׁעִי anstatt מְשֻׁעִית; und seine Bedeutung ergibt sich aus der Vergleichung von Jes. 3, 24, wo נְקֻפָּה in seinem Gegensatze zu חֲגוֹרָה, dem bequemen, bauschenden Schawlgürtel mit lang herabhängenden Enden[237]), einen knappen, nur eben die Gestalt straff umspannenden, strickartigen Gurt bedeutet. Hat nun Hiob im 26. Verse gesagt, daß er bei Leibes Leben den schauen werde, welcher von sich sagt, לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי[238]), so spricht er nun im 27. aus, wessen er sich von dieser Erscheinung Gottes versieht, und zwar mit אֲחַזֶּה־לִּי, daß er Gutes für sich davon erwartet, und mit וְלֹא־זָר, daß Gott sich freundlich zu ihm stellen wird und anders als seine Umgebung[239]). Denn וְלֹא־זָר ist Nachsatz zu עֵינַי רָאוּ, und also nicht zum Subjekt, sondern zum Objekt gehörig: „was meine Augen sehen, das ist ein Nichtfremder, Nichtfeindlicher." Dieß war Hiob's Hoffnung. Sie war erfüllt, als er sprach עַתָּה עֵינִי רָאָתְךָ[240]). Denn nicht darauf war sie gerichtet gewesen, daß er nach dem Tode Gott schaue, sondern daß sich Gott zu ihm bekenne bei seines Leibes Leben. In der Haut, welche der Aussatz verwüstete, in dem Fleische, welches die Krankheit verzehrte, dem Tode anscheinend so nahe und in einem Zustande, der ihn seinen Nächsten zum Scheusale machte, hoffte er zu erleben, daß Gott ihm erscheine und sich zu ihm bekenne, ihn nicht nur aus seinem Elende erlöse, sondern ihm auch Recht schaffe gegen seine Widersprecher. Aber allerdings würde ihn der Verfasser diese Hoffnung

---

[236]) vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 318. [237]) vgl. Winer bibl. Realw. I. S. 448; Klemm d. Morgenland S. 32. [238]) Exod. 33, 20. [239]) vgl. 19, 13. [240]) K. 42, 5.

nicht mit solcher Betonung der Diesseitigkeit aussprechen lassen, wenn er nicht den Gegensatz gegen jenes andere Schauen Gottes dabei im Sinne hätte, von welchem David sagt, אֲנִי בְּצֶדֶק אֶחֱזֶה פָנֶיךָ אֶשְׂבְּעָה בְהָקִיץ תְּמוּנָתֶךָ.

Unmittelbarer, als in diesem Falle, tritt die Hoffnung auf ein Wiedererstehen aus dem Tode an den prophetischen Stellen zu Tage, wo Israel's Wiederherstellung unter einem davon hergenommenen Bilde geweissagt wird. Dieß findet sich am schlichtesten Hos. 13, 14, ausgeführter Jes. 26, 19, und zum Vorgange eines Gesichts ausgestaltet Ezech. 37, 1—14. Zwar an der ersten dieser drei Stellen ist strittig, ob die Worte מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם in dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, den Sinn einer Zusage, und die folgenden אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל die Art eines Triumphrufs haben können. Drohworte gehen nämlich voraus und Drohworte folgen. „Eingeschnürt ist Ephraim's Missethat, sagt Jehova durch des Propheten Mund, und wohl aufbehalten seine Sünde. Wehen einer Gebärenden werden ihn ankommen: er selbst ein unkluges Kind; wenn es Zeit ist, beharrt er nicht im Kinderdurchbruch." מְשִׁבַּר בָּנִים ist Ein Begriff, wie מִשְׁלַח שׁוֹר oder מְרֻמַּם שֵׂה [241]), nicht mit מַשְׁבֵּר gleichbedeutend, sondern Bezeichnung des Kinderdurchbrechens als eines Vorgangs. Dazu paßt dann בְּ עָמַד, welches hier dasselbe heißt, wie sonst in ähnlichen Fällen [242]), nämlich „in oder bei etwas verharren" [243]). Ephraim ist beides, eine Mutter, welche gebären, und ein Kind, welches geboren werden soll. Von dem erstern Bilde, welches sich Jes. 37, 3 ausgeführt findet, geht Hosea zu dem andern über, weil er nicht, wie Jesaja, das verzweifelte Unvermögen der Mutter, sondern den Unverstand des Kindes zeichnen will. Ephraim sollte seine eigene Zukunft, es sollte sich unter den Wehen der Gegenwart neu aus sich selbst gebären, sollte verjüngt aus sich selbst hervorgehen. Aber es ist ein thörichtes Kind, welches nicht vorandringt, ans Licht zu kommen. Drum wird die Herstellung eines neuen, glücklichern Volks nicht die Art einer, wenn

[241]) Jes. 7, 25. [242]) vgl. z. B. Koh. 8, 3; Jes. 47, 12. [243]) vgl. Simson z. d. St.

auch unter Schmerzen, gelingenden Geburt haben, sondern eines Todten Wiederbringung aus dem Tode seyn. Auf diesem Gegensatze nämlich ruht das Gewicht des Gedankens, wenn der Prophet nun fortfährt מִיַּד שְׁאוֹל אֶפְדֵּם מִמָּוֶת אֶגְאָלֵם, was man also nicht nöthig hat, fragweise zu nehmen[244]). Hat es aber diese Bewandniß mit der Herstellung Ephraim's zu einem rechten Volke Gottes, so muß es ja vorher ganz aus seyn mit ihm. Also ruft Jehova die Seuchen auf, womit der Tod, die Pest, womit die Unterwelt verderbt, und verspricht ihnen, daß er ihr Werk nicht stören will, bis es geschehen ist. So schlimm hat er es vor mit seinem Volke. Aber in dieser Todesdrohung ist ja doch zugleich eine Auferstehungsverheißung enthalten: denn der letzte Ausgang der Geschichte Israel's steht ein für alle Mal fest. Nicht in dasselbe Leben kehrt es wieder, aus welchem es geschieden, sondern in ein neues und anderes wird es wunderbar hergestellt, welches so wenig eine Fortsetzung des vorigen ist, daß nicht einmal die Geburt des Kindes aus der Mutter zureicht, um die Neuheit dieses Wiederanfangs damit zu bezeichnen. Wir sehen hier also in der That die Erstehung der Menschheit aus dem Tode in ein neues, wahrhaftes Leben, in ein Leben für immer, und nicht blos die Wiederbelebung eines Leibes, aus welchem der Lebensodem entwichen ist[245]), zum Bilde für einen entsprechenden Vorgang der Geschichte Israel's verwendet. Und aus Stellen dieser Art sollte man nicht auf das Vorhandenseyn der Hoffnung einer Todtenauferstehung schließen dürfen oder vielmehr müssen?

Nur in etwas anderer Weise gilt eben dasselbe von jenem Gesichte Ezechiel's, nur mit dem Unterschiede nämlich, daß hier nicht sowohl die Neuheit des Lebens veranschaulicht wird, in welches, als die Völligkeit des Todeszustands, aus welchem Israel wiederhergestellt werden soll. Ezechiel's Leidensgenossen, welche ihr Volk verloren gaben, sagten nach V. 11, יָבְשׁוּ עַצְמוֹתֵינוּ וְאָבְדָה תִקְוָתֵנוּ נִגְזַרְנוּ לָנוּ, verglichen sich also einer zerstreuten Menge auseinandergefallener und schon ganz dürr gewordener Todtengebeine. Diese Rede der Ver-

[244]) wie auch Zeitschr. f. Prot. u. K. 1854. August. S. 124. [245]) gegen Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol. S. 334 f.; Hävernick Comm. üb. d. Proph. Ezech. S. 581.

zweiflung hat nun, nicht der Prophet durch eine Fiktion oder Allegorie[246]), sondern Gott selbst durch eine in der Verzückung ihm zu schauen gegebene Offenbarung zur einen Hälfte bejaht, zur andern widersprochen, indem er vor Augen stellte, daß dem Worte der Weissagung die Kraft beiwohne, sich auch dann noch zu verwirklichen, wenn sich Israel in einem Zustande befindet, welcher für ein Volksthum dasselbe ist, was jener Todeszustand für den Menschen. Daß nämlich dieß, und nicht die zukünftige Todtenauferstehung überhaupt oder die Auferstehung der verstorbenen Israeliten[247]) gemeint, auch nicht blos die unbedingte Macht Gottes über den Tod veranschaulicht[248]) ist, erhellt aus der Veranlassung dieser Offenbarung, als welche ausdrücklich jene gemeine Rede יָבְשׁוּ עַצְמוֹתֵינוּ bezeichnet ist, und aus ihrer Deutung, wenn Jehova sagt, הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל הֵמָּה. Sucht man aber nach einem Anknüpfungspunkte für eine solche Vorstellung, wie sie hier zur Veranschaulichung der Wiederherstellung Israel's dient, so wird man ihn nicht in den wunderbaren Todtenerweckungen finden können, welche in der Geschichte Elia's und Elisa's begegnen[249]), da dieß immer nur Wiederbelebungen eben Verstorbener waren, sondern nur in der von je vorhandenen Hoffnung einer dereinstigen Todtenauferstehung.

Ob es nun mit Jes. 26, 19 eine andere Bewandniß hat, als mit diesen beiden Stellen? Um sicher zu gehen, müssen wir uns den Zusammenhang vergegenwärtigen, in welchem dort von einem Erstehen der Todten Jehova's die Rede ist. Bis zum 11. Verse werden wir zurückgreifen müssen, wo der Ausdruck des Verlangens nach Jehova's Hülfe wider die Dränger Israel's übergeht in den Ausdruck der Hoffnung auf diese Hülfe. „Jehova, ruft der Prophet als Sprecher seines Volks, hoch ist deine Hand gewesen, sie sahen sie nicht. Sehen werden sie, und beschämt seyn, den Eifer um ein Volk; auch Feuer — deine Feinde, fressen wird es sie". Mit רָמָה יָדְךָ vergleichen wir Ps. 10, 5 מְרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מְנֻגָּדוֹ: so lange nicht die

[246]) Hävernick a. a. O. S. 583. [247]) so zuletzt Hitzig z. d. St. [248]) so Hävernick S. 585. [249]) v. Cölln bibl. Theol. I. S. 217 ff.; Hävernick a. a. O. S. 586.

schlüßliche Entscheidung auf Erden erfolgt, bleibt unerkannt, daß Jehova es ist, welcher die Weltgeschicke regiert. Aber sie wird erfolgen. Die Welt wird ihn eines Volks als seines Volks sich annehmen und dessen Feinde, welche seine eignen sind, mit Feuer des Gerichts verderben sehen. „Jehova, ruft der Prophet wieder, du wirst uns Friede schaffen. Denn auch all unsere Arbeit hast du uns bewirkt." Ich meine nämlich מַעֲשֵׂינוּ nur im Gegensatze zu שָׁלוֹם[250]), also in dem Sinne, wie Exod. 5, 4 מַעֲשִׂים mit סִבְלוֹת beisammensteht, und nicht von den früheren Großthaten Israel's[251]), welche schwerlich מַעֲשִׂים hießen, noch von den Wohlthaten, die es empfangen hat[252]), verstehen zu müssen. „Jehova, unser Gott, ruft der Prophet zum dritten Male, Herren haben uns in Besitz genommen außer dir. Durch dich allein geschieht's, daß wir deinen Namen preisen." Und nun folgt, wie Israel alsdann seinen Gott preisen wird. „Todt — nicht werden sie leben —, abgeschieden — nicht werden sie erstehen —, so hast du heimgesucht und vertilgt sie und alles Gedächtniß ihnen vernichtet." Daß unter denen, von deren Vertilgung hier der Prophet sagt, nicht seine eigenen früher verstorbenen Volksgenossen[253]), sondern die Dränger Israel's zu verstehen sind[254]), ergibt sich, abgesehen von dem Gegensatze des 19. Verses, schon aus dem Zusammenhange mit V. 11—13. Mit Nachdruck hebt לָכֵן, welches hier nicht „deshalb", sondern „also" heißt[255]), in seiner Beziehung auf die erste Vershälfte die Unwiederbringlichkeit hervor, mit welcher Jehova's Widersacher dem Tode verfallen sind. Im Gegensatze zu ihrem Geschicke fährt der Prophet dann fort: „Hinzugethan hast du dem Volke, Jehova, hinzugethan dem Volke, dich verherrlicht, alle Landesgränzen hinausgerückt." Mit Präteritis, was man mit Unrecht übersieht, demnach als geschehen wird dieß alles in V. 14—15 ausgesagt, weil es geschehen seyn wird, wenn man den Namen Jehova's preist, wozu es aber eben nur durch Jehova selbst kommen kann. Jenes לְבַד־בְּךָ auszuführen, dient nun das Folgende.

---

[250]) vgl. Gen. 5, 29. [251]) so z. B. Drechsler z. d. St. [252]) so z. B. Ewald d. Propheten des A. Bdes II. S. 512. [253]) so Hitzig, Ewald, Umbreit. [254]) so Gesenius, Drechsler, Knobel. [255]) vgl. Jer. 5, 2; 31, 20; Ps. 45, 3.

„Jehova, in der Drangsal haben sie dich vermißt[256]), haben Talismane gegossen — es ward ihnen deine Züchtigung.“ Denn daß man דָּרַשׁ יְהוָה פָּקַד יְהוָה im Sinne von sagen kann, ist unerwiesen. Weil man es aber so nahm, mißkannte man um so eher צָקוּ לַחַשׁ, welches aus Jes. 3, 20[257]) erklärt seyn will und statt alles andern abergläubischen Thuns genannt ist. Nur von da aus ergibt sich ein richtiger Zusammenhang mit der folgenden Beschreibung des vergeblichen Thuns, womit sich Israel selbst hat helfen wollen. „Wie eine Schwangere der Geburt nahe kommt, kreiset, schreit in ihren Wehen, so sind wir gewesen von deinethalben[258]), Jehova. Schwanger sind wir gewesen, haben gekreiset. Als wir gebaren, gebaren wir Wind, schafften dem Lande kein Heil[259]), und keine Weltbewohner kamen zu Tage.“ Es ist dieß eine ähnliche Vorstellung, wie jene bei Hosea. Damit, daß Israel sich abringt in seinen Nöthen, ist ihm nicht geholfen: sein Leiden und seine Leidensangst schafft keine Frucht für seine Herstellung in Herrlichkeit.

Wie es nun aber kein eigentliches Kindergebären ist, um das es sich V. 17—18 handelt, eben so wird auch keine eigentliche Todtenauferstehung gemeint seyn, wenn der Prophet, mittelst des 18. Verses auf den Standpunkt der Gegenwart zurückgeführt, nunmehr wieder futurisch fortfährt: „Deine Todten werden leben, meine Leichen erstehen. Erwacht und jauchzt auf, die ihr im Staube wohnt! Denn ein Thau des Durchtränkens ist dein Thau, und die Erde wird Abgeschiedene zu Tage bringen.“ Für die hier angenommene Bedeutung von הִפִּיל und נָפַל, gebären und geboren werden, bedarf es gegenwärtig keines Beweises mehr. Wohl aber bedarf meine Übersetzung von אוֹרֹת der Rechtfertigung, wenn auch leicht zugestanden werden dürfte, daß ein Thau der Lichter, nicht des Lichtes[260]), keineswegs so viel ist als ein belebender Thau[261]), und daß „Thau der Pflanzen“[262]) nichts zu schaffen hat mit der Auferweckung derer, welche unter der Erde liegen: ungerechnet, daß אוֹרֹת 2 Kön. 4, 39

---

[256]) vgl. z. B. Jes. 34, 16. [257]) vgl. Gesenius z. d. St. [258]) vgl. Jer. 15, 17. [259]) vgl. Nah. 1, 8. [260]) so Umbreit. [261]) so Ewald, Knobel. [262]) so z. B. Hitzig, Drechsler.

nicht „Pflanzen" heißt, sondern zu אָרָה abpflücken gehört. Ich nehme אוֹרֹת für Infinitiv Hiphil von יָרָה mit Abschwächung des ה in א wie אַוְכָּרָה statt הַזְכָּרָה, so zwar daß יָרָה wie Prov. 11, 25 und Hos. 6, 3 eine andere Form für רָוָה ist, von welcher die Bezeichnung des den Boden durchtränkenden Frühregens, יוֹרֶה oder in Hiphilform מוֹרֶה, herstammt. Thau ist es, den Gott sendet, weil es ein Morgen ist, welcher anbricht für die Todten; und so reichlich fällt der Thau, daß er den Boden durchtränkt, weil er die todten Gebeine, welche erstorbenem Samen gleich im Boden liegen, lebendig machen muß, daß sie hervorkommen, wie der Frühregen die Saat aus dem Boden treibt. Daß hiemit nur die vor Anbruch der Erlösungszeit verstorbenen Israeliten gemeint seyen, welche den sie erlebenden zugesellt werden, ist eben so undenkbar, als daß die vorher beschriebene vergebliche Geburtsnoth den Zweck gehabt haben sollte, das lebende Geschlecht durch neue Geburten nur zu vermehren. Vielmehr haben wir hier einen ähnlichen Gegensatz wie bei Hosea. Das Volk des Heils erwächst nicht durch eigenes Bemühen Israel's, sich selbst neu zu schaffen, sondern, wenn es ganz aus ist mit ihm, schafft Gott es wunderbar um, wie aus dem Tode ins Leben, während es mit seinen Drängern alsdann aus ist für immer. Um Leben und Tod eines Volks handelt es sich also hier, wie an den beiden vorigen Stellen und nicht um Einzelner Tod und Leben. Dagegen hat es allerdings eine andere Bewandniß mit Dan. 12, 2, welche Stelle aber nicht jetzt, sondern nur im Zusammenhange der alttestamentlichen Vorhersagung vom Ende der Dinge in Betracht kommen kann. Wir treten in den Fortgang dieser Vorhersagung zurück, nachdem wir gefunden haben, daß schon mit dem Anfange derselben klare und bestimmte Hoffnung der Auferstehung aus dem Tode gegeben war.

Die alttestamentliche Lehre vom Ende der Dinge.

Den Sieg der Menschheit über den Feind Gottes hatte die erste nach der Sünde ergangene Offenbarung in Aussicht gestellt. An welches der drei Geschlechter Noah's diese Hoffnung sich sonderlich anschließe, liegt in dem Segensspruche dieses Wiederanfängers der Menschheit über Sem, und zwar nicht blos, so fern er Jehova als den Gott Sem's lobpreist, sondern auch, indem er von Gott sagt,

יִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי־שֵׁם Denn daß dieses Satzes Subjekt Japhet sey, däucht mir noch immer unmöglich, weil er dann entweder besagen würde, Japhet werde keine eigene Wohnung haben, oder, er werde Sem's Wohnung für sich in Besitz nehmen. Er bildet zu יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת einen zu auffälligen Gegensatz, als daß nicht das sonderliche Glück Sem's dem des Japhet gegenüber bezeichnet seyn sollte. Dem Japhet gibt Gott die weite Welt zur Wohnung, Sem's Wohnung aber macht er zu seiner eigenen. Hiemit ist das, was allerdings schon in den Worten בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם enthalten ist[263]), daß sich der Fortgang der Heilsgeschichte in Sem's Geschlechte begeben wird, nun auch gegenüber dem Gedeihen bezeichnet, welches Noah dem Japhet sonderlich zuspricht. Irrig meint man, es müßte dann יְהוָה heißen und nicht אֱלֹהִים[264]). Für יַפְתְּ לְיֶפֶת war ja zugestandener Maßen אֱלֹהִים gerade im Unterschiede von יְהוָה, dem Gotte Sem's, das rechte Subjekt. Dann mußte es aber auch Subjekt des andern Satzes bleiben, indem es sonst das Ansehen hätte, als ob nur der Gott, welcher sonderlich der Gott Sem's ist, in der Wohnung Sem's Wohnung machen werde. Desselben Gottes gnädigeres Verhalten gegen Sem, als gegen Japhet, wollte ausgesagt seyn: wie denn der Spruch so vorzugsweise Segensspruch über Sem ist, erst über ihn allein, dann über ihn gegenüber dem allerdings auch in seiner Weise gesegneten Japhet, daß sich das Suffixum von לָמוֹ auch das zweite Mal nur auf Sem bezieht[265]). Der segnende Ahnherr bekennt sich also mit den Worten בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם zu Gott, wie ihn Sem zu seinem Gotte haben wird; dagegen mit den Worten יִשְׁכֹּן אֱלֹהִים בְּאָהֳלֵי־שֵׁם freut er sich dessen, was der Gott, welcher Japhet's, wie Sem's Gott ist, dem letztern sonderlich seyn und erzeigen wird. Gegen das Vorgeben aber, als habe der Ausdruck, daß Gott in den Hütten Sem's wohnen werde, etwas durchaus Fremdartiges, und als lasse sich dafür keine alttestamentliche Parallele

---

[263]) Delitzsch d. Genesis I. S. 276. [264]) Delitzsch a. a. O.; Kurtz Geschichte des A. Bdes I. S. 84; Hengstenberg Christologie des A. T. I. S. 36. [265]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 90.

anführen[266]), genügt es, auf jenes אֱלֹהִים בְּקִרְבָּהּ Ps. 46, 6, zu verweisen.

Als sich nun mit Abraham's Berufung der Segen Sem's zu verwirklichen anhob, empfing der Ahnherr des Volkes Gottes die Verheißung אֲבָרֶכְךָ und הֱיֵה בְרָכָה: letzteres in dem Sinne, daß es heißt וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי, וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה oder הָאָרֶץ, also entweder so, daß alle Völker an ihm ihren Segen besitzen, vermöge und nach Maßgabe ihrer Gemeinschaft mit ihm gesegnet sind, was keineswegs im Wesentlichen dasselbe ist, als daß Abraham's Glück sprüchwörtlich seyn wird[267]); oder so, daß sie sich gegenseitig und jedes sich selbst dazu Glück wünschen, mit ihm oder seinem Geschlechte Gemeinschaft zu haben[268]). Die völkerweise lebende Menschheit wird also das Heil, an welchem sie ihr Genüge haben wird, nicht auf dem Wege ihrer eigenen Entwickelung erreichen, sondern in Abraham und dem mit ihm anhebenden Geschlechte wird sie es verwirklicht und für sie bereitet finden. Da aber das Geschlecht Abraham's selbst auch ein Volk seyn wird, so bedarf es eines Landes, und drum verbindet sich mit der Verheißung Gottes, daß dieses Volk sein Volk seyn solle, unmittelbar die andere, nicht minder als jene an den Segen Sem's erinnernde, daß er dem Geschlechte Abraham's das Land Kanaan's zu besitzen geben werde. Auf die Erfüllung dieser letztern Zusage sehen wir denn auch den Blick des sterbenden Jakob gerichtet. Wo er aber seinen zwölf Söhnen einzeln und unterschiedlich vorhersagt, wie es ihnen ergehen wird, wenn die Gegenwart ihres Wohnens in der Fremde ein Ende hat und die Verheißung des Besitzes Kanaan's zur Erfüllung gelangt[269]); da ist dieß eine Weissagung ähnlicher Art, wie die des Noah, welcher auch nicht vom letzten Ende der Dinge geredet hat, sondern von der unterschiedlichen Zukunft seiner Nachkommenschaften, welche ihnen auf dem Wege zum Ende bevorsteht. Doch gleichen sich die Sprüche der beiden Väter andererseits auch darin, daß sich beide Male die Aussicht

---

[266]) Hengstenberg a. a. O. [267]) gegen Hengstenberg a. a. O. S. 52. [268]) vgl. Jes. 65, 16; auch Ps. 72, 17. [269]) Gen. 49, 1; vgl. Delitzsch z. d. St. S. 134.

auf den endlichen Ausgang an einen der Söhne insonderheit anschließt.

Über die drei ältesten Söhne hat der sterbende Jakob mit einem strafenden Worte hinweggehen müssen, ohne segnen zu können. Erst bei Juda geht ihm das Herz freudig auf, daß er ausbricht, יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ. Hierin liegt schon alles Übrige, was er von diesem Sohne sagt. Denn da dem Geschlechte Abraham's Sieg über seine Feinde und ein Segensstand verheißen ist, an welchem Theil zu haben das Heil der ganzen Völkerwelt seyn wird, so gilt nun dieß alles sonderlich von Juda. Er wird der siegreiche Vorkämpfer und der Fürst seiner Brüder seyn. Unter Siegen über seine Feinde wächst er heran, um nach vollbrachtem Kampfe einer Ruhe zu genießen, die Niemand zu stören wagt. Im Besitze fürstlicher Ehre und Macht kommt er zum Genusse eines Friedens, in welchem die Völker ihm gehorchen, daß er des Schlachtrosses nicht bedarf, noch Blut der Feinde sein Gewand oder Gluth des Zorns sein Auge röthet. Nicht im Gegensatze zu Unterbrechungen[271]), sondern im Gegensatze zum Verluste seiner fürstlichen Herrlichkeit heißt es, לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה[272]). Ob königliche oder eine andere fürstliche Stellung gemeint sey, ist eine völlig unveranlaßte Frage. Meint man aber, ob verheißen sey, Juda werde ein selbstständiger Stamm[273]), oder er werde der herrschende Stamm in Israel seyn, so ist zu erwiedern, daß die Worte weder das Eine noch das Andere besagen, sondern nur, daß er kein Knecht werden, daß er ein Herr bleiben soll. Sein Verhältniß zu den übrigen Brüdern ist schon vorher bezeichnet, und daß er ein Herr über Völker seyn wird, ist die letzte Zukunft, auf welche das Folgende hinweist. Denn daß שִׁילֹה nicht Subjekt zu יָבֹא ist, halte ich nach den jüngsten Erörterungen über diese Stelle[274]) für ausgemacht, und nur das Eine noch der Untersuchung bedürftig, ob es Eigenname ist oder nicht. Daß es dieß sonst überall ist, wo es vorkommt[275]), diesen einzigen tauglichen Grund gegen die andere

---

[270]) Gen. 22, 17. [271]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 115. [272]) vgl. z. B. Sach. 10, 11 u. Hitzig z. dieser St. [273]) so Diestel d. Segen Jakob's S. 51. [274]) Kurtz Geschichte des A. Bdes II. S. 546 ff. [275]) s. z. B. Delitzsch z. d. St. S. 145.

Erklärung, könnte ich nur dann für zureichend achten, wenn sich nachweisen ließe, daß der Ort, den nachmals Josua zur Stätte des Heiligthums gemacht hat, schon vor der Eroberung Kanaan's so geheißen habe[275]). Hievon dürfte aber das Gegentheil gewiß seyn. Denn nach Jos. 16, 6 war der vollständige Name des Orts, statt dessen der abgekürzte allein im Gebrauche geblieben ist, תַּאְנַת שִׁלֹה, das heißt, Zurruhekunft. Denn daß אָנָה gleichbedeutend ist mit בּוֹא, erhellt aus dem Gebrauche von תַּאֲנָה Jer. 2, 24, welcher an בּוֹא אֶל אִשָּׁה erinnert. Das Erste nun, was uns dieser vollständige Name lehrt, ist dieß, daß es mit der Einrede nichts auf sich hat, als könne שִׁילֹה nur Form eines Eigennamens seyn[276]), und daß יָבֹא שִׁילֹה mit jenem יָבוֹא שָׁלוֹם Jes. 57, 2[277]) unbedenklich verglichen werden darf. Zum Andern aber wird es wohl mehr als wahrscheinlich seyn, daß diesen Namen der Ort erst zu der Zeit bekommen hat, von welcher es Jos. 18, 1 heißt, וַיִּקָּהֲלוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׁלֹה וַיִּשְׁכִּינוּ שָׁם אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְהָאָרֶץ נִכְבְּשָׁה לִפְנֵיהֶם

Mit der Verheißung, welche Abraham für sein Geschlecht empfangen hatte, stimmt die Weissagung überein, welche Bileam Angesichts Israel's aussprach. Denn sie sagt nur von Gedeihen und Sieg dieses Volks, während sich dem Blicke desselben Propheten, wenn er sich auf die Völker umher und weiterhin auf die Völkerwelt überhaupt richtete, eine leidvolle Zukunft darstellte. So wenig er dem Könige Moab's, welcher ihn berufen hatte, daß er einen verderbenbringenden Fluch über Israel ausspräche, hierin hatte zu Willen seyn können; eben so wenig konnte er ihm in seinem Abschiedsworte eine erfreuliche Aussicht für sein eigenes Volk eröffnen. Er sah aus Israel einen Machthaber erstehen, welcher das Viereck Moab's an seinen entgegengesetzten Ecken zerschlagen, Moab's und Ammon's Volk um seine Festen bringen wird. Denn Moab und Ammon sind unter כָּל־בְּנֵי־שֵׁת zu verstehen, indem שֵׁת wegen Jer. 48, 45 auf שָׂאֲה zurückzuführen[278])

[275]) so z. B. Delitzsch z. d. St. S. 145. [276]) so auch Hengstenberg a. a. O. S. 85. [277]) vgl. Stier z. dieser St. [278]) so z. B. Hengstenberg d. Geschichte Bileam's u. seine Weissaggen S. 171; v. Lengerke Kenaan I. S. 590; Kurtz Geschichte des A. Bdes II. S. 489.

eben so unnöthig ist, als wenn man von dort her קֶדֶם an die Stelle des Infinitivs קָרַם setzen wollte, während es sprachlich leichter und dem Zusammenhange allein entsprechend ist, es für eine Bezeichnung Lot's[279]) zu nehmen, welche sich zu שֵׁת verhält, wie בֵּן zu בָּנָה, רַע zu רָעָה, גֹּא zu גְּאָה[280]). Von Moab schreitet die Rede Bileam's fort zu כָּל־בְּנֵי־לוֹט[281]), und von diesen weiter zu Edom. Daß es jener Machthaber Israel's ist, welcher Edom unterwirft, sagt Bileam nicht[282]), sondern nur daß Edom eine Eroberung wird, eine Eroberung seiner Feinde[283]), während Israel sieghafte Thaten thut und seinem Herrscher keine feste Stadt widersteht und Niemand entrinnt, wo er eine Feste einnimmt.

Hat der Prophet bis hieher Israel und die ihm verwandten, aber feindlichen Völker einander gegenübergestellt, theils so, daß sie ihm unterliegen, theils so, daß sie zu Grunde gehen, wenn Israel siegt und herrscht; so gehen nun die beiden folgenden Sprüche auf Amalek, welches sich dem aus Ägypten erlösten Volke Jehova's zuerst widersetzt, und auf Kain, welches sich ihm angeschlossen hat. Denn daß הַקֵּינִי und קַיִן der Stamm Hobab's ist, welcher überall, nur Gen. 15, 24 ausgenommen, unter diesem Namen verstanden will[284]), bedarf keiner weitern Beweisführung gegen diejenigen, welche Kanaaniter[285]) oder feindliche Midianiter[286]) verstehen zu müssen meinen, sobald nur die richtige Erklärung des sie betreffenden Spruchs darthut, daß er nicht Feinden, sondern Freunden Israel's gilt. Der Anfang desselben lautet jedenfalls darnach. Kain, welches sein unnahbares Felsgebirg, den von der Wüste umschlossenen Horeb verlassen hat, um sich einem noch erst auf der Wanderung nach einer Heimath begriffenen Volke anzuschließen, hat eben hiemit sein Nest erst wirklich auf sichern Fels gelegt. Folgt hierauf ein Satz mit כִּי, so wird derselbe dieser verwundersamen Rede zur Begründung dienen. Und so ist es auch. Denn kein verneinender Satz geht vor-

[279]) vgl. Gen. 19, 32 ff. [280]) so Hiller. [281]) vgl. Ps. 83, 9. [282]) gegen Kurtz a. a. O. S. 486. [283]) vgl. z. B. Exod. 22, 30; Deut. 15, 9. [284]) vgl. Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 30, 29. [285]) so Hengstenberg a. a. O. S. 191. [286]) so Kurtz a. a. O. S. 495.

her, daß כִּי אִם die Bedeutung „sondern" haben könnte[287]); und wie es zu der Bedeutung „dennoch" kommen sollte[288]), ist vollends nicht abzusehen. Eine Versicherung ist אִם־יִהְיֶה לְבֶעֵר קַיִן, daß Kain nicht umkommen wird, und עַד־מָה אַשּׁוּר תִּשְׁבֶךָּ besagt, wie lange dieß nicht geschehen wird, so lange nämlich, bis etwa Assur ihn gefangen wegführt[289]). Denn diese Anrede kann nicht Israel gelten[290]), dessen ja dieser Spruch gar nicht gedenkt, sondern nur Kain, an das er gerichtet ist. Ein so fernliegendes und unwahrscheinliches Ereigniß muß eintreten, und keiner geringern Macht, als des gewaltigen Assur, bedarf es, wenn Kain Unglück treffen soll. Daher eröffnet sich dem Propheten hiemit auch die Aussicht auf die gewaltigsten Völkerstürme: immer weitere Ferne des Raums und der Zeit thut sich ihm auf. Ist das fernste Volk des semitischen Menschengeschlechts bis an den Westrand des Gebiets vorgedrungen, welches diesem Geschlechte zugetheilt ist, so wird auch das Meer keine Scheide mehr seyn zwischen Sem und Japhet. Von Chittim her kommt eine Macht übers Meer, welcher Assur und Eber, der Osten wie der Westen Sem's unterliegt. Aber auch ihrer wartet der Untergang: es geht Assur wie Amalek, und Chittim wie Assur. Denn גַּם־הוּא עֲדֵי אֹבֵד kann nicht auf Assur sich beziehen, von dem schon gesagt ist, daß es ihm nicht besser ergeht, als Eber, sondern nur auf die neue Macht, der sie beide unterlegen sind. Was auch für Mächte aufkommen in der Völkerwelt, der heidnische Prophet Jehova's sieht sie alle untergehen, eine durch die andere oder eine nach der andern; denn am Ende entschwindet ihm die Fernsicht, von wannen der letzten, die er erstehen sieht, der Untergang kommen wird.

Wie ganz anders lautet der Spruch, mit welchem Mose von seinem Volke Abschied nahm! „Heil dir, Israel! wer ist dir gleich? Volk, das an Jehova seine Hülfe hat, dem Schilde deines Beistands und welcher das Schwert deiner Hoheit ist. Deine Feinde werden dir schön thun, und auf ihren Höhen wirst du einhertreten"[291]).

---

[287]) gegen Hengstenberg S. 194. [288]) so z. B. Dathe z. d. St.; Kurtz a. a. O. S. 486; Gesenius thes. S. 682. [289]) wie z. B. Jer. 23, 6; 50, 10. [290]) so Hengstenberg S. 195. [291]) Deut. 33, 29.

Aber derselbe Mose hinterließ seinem Volke ein Lied zu ewigem Gedächtnisse, in welchem er ihm seine Untreue gegen den Gott seines Heils und als Strafe dafür Preisgebung an seine Feinde vorhersagte. Doch endigt auch diese Vorhersagung mit der Zusicherung Jehova's, daß der schlüßliche Ausgang der Geschichte Israel's Erlösung aus der Hand seiner Feinde seyn wird, weil sie auch Feinde des Gottes Israel's sind und ihn mißkennen. „Wenn ich den Blitz meines Schwertes geschärft habe — so schwört er seinem Volke zu — und meine Hand zum Rechte greift, werde ich Rache erwiedern meinen Widersachern und denen vergelten, die mich hassen, werde meine Pfeile trunken machen von Blut und mein Schwert wird Fleisch fressen, von Blut Erschlagener und Gefangener, vom langhaarigen Haupte des Feindes." Da kann denn das Lied des abscheidenden Propheten mit dem Zurufe schließen: „Jauchzet, ihr Stämme, sein Volk! Denn er wird seiner Knechte Blut rächen, Rache erwiedern seinen Widersachern, und sühnen sein Land, sein Volk!"

In Bileam's und Mose's Weissagungen zusammen liegt bereits vor, was den wesentlichen Inhalt aller nachfolgenden alttestamentlichen Vorhersagung vom Ende der gegenwärtigen Weltzeit ausmacht. Nachdem einmal die Völkerwelt in einem Verhältnisse feindlichen Gegensatzes zum Volke Gottes steht, so kann sie nicht anders dazu kommen, des Segens Abraham's theilhaft zu werden, als daß zuvor Gottes Machtoffenbarung über jenen Gegensatz entscheidet. Auf diesen Entscheid Gottes richtet sich also die Hoffnung des gläubigen Israel. Andererseits aber wird Israel nicht eher des in ihm selbst vorhandenen Widerspruchs des Unglaubens und Ungehorsams gegen seinen Gott ledig werden, als bis es durch die Völkerwelt, der es zu dem Zwecke preisgegeben wird, genug gezüchtigt ist. In der Zeit David's und Salomo's, welche das Ende dieser Züchtigung zu seyn schien, war es der erstere Gedanke, welcher in der Aussicht auf das Ende vorwaltete, in der Zeit nach Salomo dagegen, wo die Züchtigung erst recht wiederbegann, war es der andere. Hinsichtlich des erstern erinnern wir nur an den 110. Psalm oder die zweite Hälfte des 68., von denen schon bei anderm Anlasse[292]) gehandelt worden,

[292]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 343 u. S. 354 ff. u. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 166 ff.

so wie an jene ganze Reihe von Psalmen, welche im Voraus den Sieg des Gottes Israel's feiern, durch den er der alleinige Gott auf Erden geworden seyn wird. In diese Reihe gehört neben dem 93. oder 97. Psalm auch der 47. Denn feierte derselbe einen Sieg Israel's über irgend welche einzelne Völker[293]), etwa gar die Unterwerfung der von Johannes Hyrkanus zur Annahme der Beschneidung genöthigten Edomiter[294]), so wäre dieß wahrlich kein Anlaß, die ganze Völkerwelt zu solcher Freude aufzurufen. Andererseits kann man es freilich auch nicht in mildem, freundlichem Sinne verstehen[295]), wenn es im 4. Verse von Jehova heißt, יַדְבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ וּלְאֻמִּים תַּחַת רַגְלֵינוּ. Eine Machtoffenbarung des Gottes Israel's ist es, wodurch er die Völkerwelt zur Anerkennung seines Volkes zwingt. Aber eben diese Machtoffenbarung lehrt sie auch den einigen Gott in seiner vollen Herrlichkeit kennen, daß sie ihm nun mit Freuden huldigen: ein Gedanke, welcher nicht wesentlich verschieden ist von der zwiefeitigen Verheißung an Abraham, daß sein Geschlecht die Thore seiner Feinde einnehmen und daß es der Segen aller Völker seyn werde.

Der Schluß des 47. Psalms erinnert ausdrücklich an diese Verheißung, indem er den Gott, dessen Gemeinde alsdann die Fürsten der ganzen Völkerwelt geworden sind, den Gott Abraham's nennt[296]). Daß dort עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם als Akkusativ des Orts, wohin die Sammelung geschieht, von נֶאֱסָפוּ abhänge[297]), ist eine sprachliche Unmöglichkeit: es kann nichts anderes seyn, als eine Apposition zum Subjekte oder, richtiger gesagt, zum Prädikate des Satzes נְדִיבֵי עַמִּים נֶאֱסָפוּ[298]). Wider die Behauptung, עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם könne nicht, wie bei dieser Verbindung nöthig ist, „ein Volk", sondern nur „das Volk des Gottes Abraham's" heißen[299]), genügt es auf Stellen hinzuweisen wie Deut. 22, 19, wo בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל eine israelitische Jungfrau, 1 Sam. 17, 58, wo בֶּן יִשַׁי ein Sohn Isai's, Jer. 41, 16,

---

[293]) so z. B. Hitzig, Hengstenberg, v. Lengerke. [294]) so z. B. Olshausen. [295]) so Stier siebzig ausgewählte Psalmen I. S. 403. [296]) vgl. Stier z. d. St. [297]) so noch Hengstenberg. [298]) so z. B. de Wette. [299]) Hengstenberg z. d. St.

wo אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה Kriegsleute heißt. Ist ja doch hier keine Zweideutigkeit zu verhüten, daß um deß willen der Gebrauch von לְ nöthig wäre[300]), indem sich von selbst versteht, daß Israel zunächst und eigentlich das Volk Jehova's ist, und daß von den Völkerfürsten nur gesagt seyn soll, sie machten jetzt eine Gemeinde desselben Gottes aus. Eine unpassende Bezeichnung der Fürsten kann man nur dann hierin sehen[301]), wenn man den Gedanken verkennt, welcher damit ausgedrückt ist; und eben so verhält es sich mit dem Einwande, daß es ja nach der Bekehrung der Heiden nicht mehrere Völker Gottes gebe, sondern nur das eine, in welches die Heiden aufgenommen werden[302]). Die Meinung dieses Schlußverses des Psalms ist nämlich keine andere, als daß alsdann die Vielheit der Völker, deren jedes bis dahin unter seinem Fürsten ein eigenes Gemeindewesen gebildet hatte, in eine einzige dem Gotte Abraham's unterstellte Gemeinde zusammengebracht seyn wird. Denn daß die Völkerwelt in das Volk Gottes aufgehe und in ihm verschwinde, ist eine der alttestamentlichen Weissagung fremde Vorstellung, welche allein schon durch den 87. Psalm abgewiesen wird, dessen Grundgedanke mit unserm Verständnisse des 47. Psalms eben so übereinstimmig, als mit jener Vorstellung unverträglich ist.

„Die er auf heiligem Gebirge gegründet — so beginnt der 87. Psalm —, hat Jehova lieb, die Thore Zion's über alle Wohnungen Jakob's. Ehrenreich bist du gefreiet, Stadt Gottes." Mit מְדֻבָּר בָּךְ vergleichen wir, durch den Zusammenhang geleitet, da es sich um den rechten Gegenstand der Liebe Jehova's handelt, jenes יְדַבֵּר־בָּהּ Hohesl. 8, 8, so daß נִכְבָּדוֹת Adverbium ist, wie Ps. 65, 6 נוֹרָאוֹת. Auf diese Hervorhebung Zion's gegenüber allen Wohnungen Jakob's folgt nun die Gegensetzung Zion's gegen alle Länder der Völkerwelt. „Ich werde Rahab und Babel zu denen, die mich kennen, aufzeichnen: hie Philistäa und Tyrus sammt Kusch, der ist dort geboren. Aber von Zion wird es heißen: einer und wieder einer ist in ihr geboren. Und er selbst wird sie standfest machen, der

[300]) vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 550. [301]) so Olshausen. [302]) so Hengstenberg.

Höchste." Wie ein מַזְכִּיר des Reiches Länder verzeichnet — denn daß הַזְכִּיר von schriftlichem Eintragen zu verstehen ist, bestätigt der vorletzte Vers —, so trägt einst Jehova die Länder der ganzen Welt ein in das Verzeichniß seines Reichs. Da kommen dann ihre Namen bei denen zu stehen, welche ihn kennen, bei den Gliedern seines Volks; er schreibt sie ihnen bei[303]), wie nach der nächstliegenden Bedeutung von לְ[304]) zu erklären ist, während die Erklärung „einen als etwas bezeichnen"[305]) mit Stellen, wie Exod. 21, 2, wo לְ bei einem Begriffe des Werdens steht[306]), nicht gerechtfertigt werden kann. Auf ein Land nach dem andern — denn es sind Länder und Städte, welche genannt werden, nicht Völker — macht sich Jehova, so zu sagen, aufmerksam mit einem הִנֵּה, und sagt bei jedem זֶה יֻלַּד־שָׁם. Auf Zion kann sich dieses שָׁם unmöglich beziehen, da dasselbe in dieser Rede Jehova's noch gar nicht genannt ist, sondern nur je auf das Land, welches er einzeichnet; und mit זֶה kann nicht Einer und der Andere aus einem Volke gemeint seyn, sondern nur je dieses Landes Volk, da die Einzeichnung völkerweise geschieht, wie uns wiederum der vorletzte Vers bestätigt. Hierauf beruht gerade der Gegensatz Zion's gegen alle diese Länder und Städte der Welt, indem es bei ihm heißt, אִישׁ וְאִישׁ יֻלַּד־בָּהּ. Daß man יֻלַּד nicht das eine Mal übersetzen darf „er ward geboren", und das andere Mal „er wird geboren"[307]), versteht sich wohl von selbst. Nicht minder aber sollte sich von selbst verstehen, daß זֶה im vorigen Verse nicht eben dasselbe ist, wie hier אִישׁ וְאִישׁ[308]). Letzteres heißt übrigens genau genommen nicht „Mann für Mann", und noch weniger „Jedermann", wofür man sich gar auf Lev. 17, 10. 13 berufen hat[309]), während dort הַגֵּר zuerst Substantivum und dann mit בְּתוֹכָם verbunden Adjektivum ist, sondern wir vergleichen הוֹר וָדוֹר oder אִישׁ־וְאִישׁ Esth. 1, 8 oder besser noch מִי וָמִי Exod. 10, 8. Eine Aufreihung

---

[303]) s. Stier a. a. O. I. S. 429. [304]) vgl. z. B. Jer. 10, 31. [305]) so z. B. de Wette, Ewald, Hitzig, Hengstenberg. [306]) vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 410. [307]) so Hengstenberg. [308]) gegen Stier. [309]) Hengstenberg u. v. Lengerke z. d. St.

der Einzelnen ist es, daß Einer um den Andern an die Reihe kommt und vom Einen wie vom Andern immer wieder gilt, daß er in Zion geboren ist. Wenn also Jehova bei seiner Aufzeichnung an Zion gelangt, schreibt er nicht, wie bei den anderen Ländern der Welt, das Volk Zion's als eine Einheit an, sondern jeden, der dort geboren ist, sonderlich. Unter dieser Zusicherung und der andern, הוּא יְכוֹנְנֶהָ עֶלְיוֹן, welche den ewigen Bestand dieser Stadt sichert, hat Jehova Zion gefreit. Denn dieß ist der Zusammenhang des vierten Verses mit dem dritten, wornach man um so weniger im Zweifel seyn kann, wer hier redet[310]).

Derselbe Gegensatz nun, welchen wir im dritten und vierten Verse gefunden, kehrt in den beiden letzten Versen in Gestalt der eigenen Hoffnung des Psalmisten wieder: und zwar die eine Seite desselben dieß Mal in so fern unzweideutiger bezeichnet, als es ausdrücklich ein Anschreiben der Völker genannt ist, was Jehova thut, und ein Zählen der Völker, wenn er bei sich spricht יְהוָה יִסְפֹּר בִּכְתוֹב לְאֻמִּים זֶה יֻלַּד־שָׁם סֶלָה. Unsicherer scheint dagegen der Ausdruck für die andere Seite des Gegensatzes וְשָׂרִים כְּחֹלָלִים בָּךְ כָּל־מַעְיָנָי. Doch ist auch der Sinn dieser Worte nur dadurch unklar geworden, daß man sie außer Beziehung zu jenem אִישׁ וְאִישׁ יֻלַּד־בָּהּ verstehen wollte, und in Folge dessen bei מַעְיָנַי, wenn man nicht gar etwas Anderes dafür setzte[311]), an die Quellen des Heils dachte, anstatt sich an מְקוֹר יִשְׂרָאֵל Ps. 68, 27[312]) oder מִי יְהוּדָה Jes. 48, 1 erinnern zu lassen, oder auch an jenes לַיהוָה עֵין אָדָם Sach. 9, 1, welches weder heißt „zu Jehova blickt des Menschen Auge", noch „Jehova hat ein Auge für die Menschen", sondern „Jehova's ist der Quell Adam's, der Born der Menschheit." Erklären wir die Worte כָּל־מַעְיָנַי בָּךְ hiernach, so ist es Jehova, welcher sagt, alle seine Quellorte seyen in Zion, das heißt, Zion sey es, wo ihm seine Kinder alle geboren werden. Daß nun vollends nicht mehr daran zu denken ist, שָׂרִים und חֹלָלִים eben so wie כָּל־מַעְיָנַי für Subjekt des Satzes zu nehmen, etwa so, daß Sänger und Tänzer zu den Gegenständen der Lust zählen, welche in

---

[310]) gegen Olshausen. [311]) wie z. B. Ewald. [312]) vgl. Prov. 5, 18.

Zion zu finden sind[313]), ist sicherlich kein Verlust. Mit וְשָׁרִים werden die Worte כָּל־מַעְיָנַי בָּךְ als ein Gesang eingeführt. Daß es aber heißt כְּחֹלְלִים שָׁרִים, ist nicht so gemeint, als wenn die Reigentänzer dasselbe mimisch ausdrückten, was die Sänger mit Worten[314]). Vielmehr ist es ein Singen, wie im Reigentanz[315]), ein Singen im fröhlichen Reigen, wo ein Reigen dem andern antwortet. So singen sie ein fröhliches Lied von Jehova und Zion, welches mit einem freundlichen Zurufe Jehova's an Zion, die Heimath seiner Kinder anhebt, ein Lied, etwa wie jenes von Jehova und seinem Weingarten, von welchem Jesaja[316]) sagt, daß man es an dem Tage singen werde, wo Jehova die drei Ungethüme Assur, Babel und Rahab schlägt. Wenn Gott thun wird, wie er Zion zuvorgesagt hat, als er sie freiete, wenn er die ganze Völkerwelt in das Verzeichniß seines Reichs einträgt, wird er sonst überall nur Volk um Volk anschreiben. Eben dann wird man dagegen in Zion deß fröhlich seyn, daß hier und hier allein die Kinder des Gottes daheim sind, dessen Reich die ganze Völkerwelt umfaßt. So unterschieden bleibt also in der Aussicht auf das Ende der gegenwärtigen Weltzeit, auch über dieses Ende hinaus, die unter Jehova's Königthum zusammenbefaßte Völkerwelt von der alsdann erlösten und verherrlichten Gemeinde Jehova's.

Hatte sich die Aussicht auf Israel's Herrlichkeit an das von dem Volke begehrte, von Jehova verwilligte Königthum angeschlossen, so rückte auch jene Hoffnung in die Ferne, als Salomo's Weisheit in Thorheit umschlug. Eine Zeit des Verfalls der schon gewonnenen Herrlichkeit trat zwischenein, ehe sich das Gebet Salomo's um den König und Königssohn erfüllte, welchem alle Könige sich neigen und alle Völker dienen sollten[317]) Da wiederholte sich die Weissagung Mose's von einer Zeit des Unheils, welche über Israel kommt, aber auch von einem Ausgange derselben, welcher bewährt, daß es das Volk des alleinigen Gottes ist. Als Assa von seinem gewaltigen Siege über Serach heimkehrte, hieß ihn Asarja in demselben nicht

---

[313]) so z. B. de Wette, Ewald. [314]) so z. B. Hengstenberg. [315]) vgl. 1 Sam. 21, 12. [316]) Jes. 27, 2 ff. [317]) Ps. 72, 11.

etwa eine Bürgschaft fernern Glücks, sondern nur ein Unterpfand jenes glücklichen Ausgangs der unausbleiblichen Unglückszeit erkennen[318]). Denn nicht von einer vergangenen Zeit spricht er[319]), wenn er auf die allgemeine Vorhersagung יְהוָה עִמָּכֶם בִּהְיוֹתְכֶם עִמּוֹ וְאִם־תִּדְרְשֻׁהוּ יִמָּצֵא לָכֶם וְאִם־תַּעַזְבֻהוּ יַעֲזֹב אֶתְכֶם die hiemit futurisch verbundenen Worte folgen läßt, וְיָמִים רַבִּים לְיִשְׂרָאֵל לְלֹא אֱלֹהֵי אֱמֶת וְלֹא כֹהֵן־מוֹרֶה וְלֹא תוֹרָה[320]), wie denn Israel eine solche Zeit noch nie gehabt hatte, wo ihm alles fehlte, was zu einem Volke Gottes gehörte. Daß der Prophet darnach im historischen Modus fortfährt, וַיָּשָׁב בַּצַּר־לוֹ עַל־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיְבַקְשֻׁהוּ וַיִּמָּצֵא לָהֶם, kann uns nicht irre machen, wenn wir solcher Stellen wie Jes. 5, 15—16; Ps. 64, 8—10 gedenken, wo übrigens der Gebrauch dieses Modus nicht die Gewißheit ausdrücken soll, mit welcher das bezeichnete Ereigniß erwartet wird[321]), sondern den Eintritt einer Thatsache, mit welcher die Wandlung eines Zustands erfolgt. So ist es auch im vorliegenden Falle. Jener lange dauernde Zustand der Dinge nimmt ein Ende mit Israel's Bekehrung zu seinem Gotte und seines Gottes gnädiger Zukehr zu ihm. Ist diese Wandlung eingetreten, dann mag Israel getrost seyn, wie übel es auch auf Erden aussehen mag. Wir kennen bereits von Bileam's Weissagung her, was hier Asarja von den Zeitläuften jener Zukunft sagt, daß sie friedlos und voll Unruhe seyn werden in der ganzen Welt, und ein Volk durch das andere, eine Stadt durch die andere zerschlagen werden wird. Wer hierin eine Beschreibung der israelitischen Richterzeit sieht, der muß unter כָּל־יֹשְׁבֵי הָאֲרָצוֹת dieses eine Volk verstehen und bei וְכִתַּתּוּ גּוֹי־בְּגוֹי sich begnügen, an die damaligen Kämpfe zwischen den einzelnen Stämmen dieses Volks zu denken[322]), womit seine Auslegung von selbst hinfällt. Denn gerade im Gegensatze gegen alle Bewohner der Länder und die sich bekrie-

---

[318]) 2 Chron. 15, 1 ff. [319]) gegen Bertheau z. d. St. [320]) vgl. Hos. 3, 4. [321]) so z. B. Drechsler z. Jes. 2, 9; Olshausen z. Ps. 64, 8. [322]) so z. B. Bertheau.

gende Völkerwelt ruft der Prophet seinem Volke zu, וְאַתֶּם חִזְקוּ וְאַל־יִרְפּוּ יְדֵיכֶם כִּי יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלַּתְכֶם.

Wenn nun die Völker Israel mißhandeln, wie Edom zur Zeit Joram's gethan[323]), dann weissagt ihnen ein Obadja Strafe des Verderbens, welche sie treffen wird, wenn das wieder eins gewordene Volk Gottes, dem auch seine verschleppten Gefangenen wiederkehren, über seine Umgebung zur Herrschaft gelangt. Denn während die Völker zu nichte werden, gilt von Zion, בְּהַר צִיּוֹן תִּהְיֶה פְלֵיטָה[324]). Auf diese Worte Obadja's[325]), mit einem ausdrücklichen כַּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה sich berufend, wiederholt Joel die gleiche Zusage gegenüber der Aussicht auf einen großen und furchtbaren Tag Jehova's, welche sich vor seinen Blicken aufthut. Von dem Tage der schlüßlichen Machtoffenbarung Jehova's handelt das Buch der Weissagung Joel's in seinen beiden Theilen: im ersten so, daß sich eine mit großer Dürre verbundene entsetzliche Heuschreckenplage, welche über das heilige Land gekommen ist, als Anbruch jenes Tags, eines Gerichtstags für Israel, darstellt, weshalb der Prophet sein Volk zur Buße ruft; im zweiten aber so, daß in Folge des Gehorsams, welchen laut der Erzählung[326]) 2, 18—19 sein Bußruf gefunden hat, Abwendung jenes Unheils und glückliche Zeit, zuletzt aber, während die Vorzeichen des Tags Jehova's die ganze Welt schrecken, Ausgießung seines Geistes über die ganze Gemeinde und deren Bewahrung vor dem hereinbrechenden Weltgerichte verheißen wird: wie denn nun für Israel der Tag Jehova's nichts anderes ist, als Wiederzusammenbringung desselben aus aller Welt, wohin es verschleppt worden, und Gericht über das Heer der Völkerwelt, welches wider die heilige Stadt anstürmt. So sieht sich der Ausgang der Dinge an, wenn er von einer Bußthat Israel's aus betrachtet wird. Da ist Heil in der nächsten und Heil in der letzten Zukunft zu schauen: dort eine Zeit fruchtbaren Gedeihens des Landes nach Abwendung schweren Unheils, daß sich Zion seines Gottes freuen kann, der ihm in dem

---

[323]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 201; Delitzsch in Zeitschr. für luth. Theol. 1851. I. S. 91 ff. [324]) Obadj. V. 17. [325]) gegen Hitzig z. Joel 3, 5. [326]) gegen Hengstenberg Christol. d. A. T. I. S. 344.

Propheten einen heilsamen Lehrer und, als es auf dessen Weisung hörte, wieder fruchtbaren Regen gegeben hat; hier eine Zeit, wo das ganze Volk in allen seinen Gliedern den Geist Gottes empfängt und also keines Propheten mehr bedarf, der es unterweise, während erschreckende Vorzeichen am Himmel und auf Erden ein Gericht ankündigen, welchem entnommen ist, wer Jehova anruft. Was dieß für ein Gericht ist, und wie es zugeht, daß Zion die Stätte ist, wo man demselben entnommen bleibt, erklärt der Prophet durch die Vorhersagung, welche er 4, 1 mit כִּי an diese Verheißung anschließt, daß Jehova in jener letzten Zeit, der Zeit der Wiederherstellung Juda's und Jerusalem's — denn אֲשֶׁר führt keinen Nachsatz ein[327]), und שְׁבוּת יְהוּדָה ist der Nothstand Juda's, wie Hiob 42, 10 שְׁבִית אִיּוֹב der Nothstand Hiob's — die Völkerwelt in das Thal Josaphat bringen wird, mit ihr zu rechten um alle Unbill, welche sie seinem Volke angethan. Wider Jerusalem zu streiten, kommt das Heer der Völkerwelt ins heilige Land, ins Thal des Kidron: da verfinstert sich der Himmel und erbebt die Erde, und der Donner Jehova's geht aus von Zion, und das Heer seiner Geister streitet wider die Feinde seines Volks und vertilgt sie. Von da an beschreitet kein Feind mehr das heilige Land, das in wunderbarer Fruchtbarkeit aufblüht, während die Länder der Feinde Israel's verödet stehen.

Mit den Worten Joel's יְהוָה מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג וּמִירוּשָׁלַם יִתֵּן קוֹלוֹ beginnt Amos das Buch seiner Weissagung. Aber das Wetter des göttlichen Gerichts wendet sich bei ihm, nachdem es den ganzen Bereich der ehemaligen Herrschaft David's umzogen und die Völker desselben für ihre Feindseligkeit gegen das Volk Gottes bedräut hat, auch gegen Israel selbst, und zwar zumeist gegen den Theil desselben, welcher dem rechten Gottesdienste entfremdet, dabei aber unter dem zweiten Jerobeam das herrschende Reich war. Es ist falsch, wenn Hengstenberg[328]) zu 9, 8 bemerkt, unter dem sündigen Reiche, welches hier Jehova vom Erdboden wegtilgen zu wollen erklärt, habe man jedes sündige Reich zu verstehen, es heiße Israel, Juda oder Ägypten, Edom. Denn offenbar wird הַמַּמְלָכָה הַחַטָּאָה, welches

[327]) gegen Credner u. Maurer z. d. St. [328]) Christologie des A. T. I. S. 443.

Jehova vertilgen will, dem בֵּית יַעֲקֹב, welches er nicht vertilgen will, und nicht jedes sündige Reich einem nicht sündigen entgegengesetzt. Das Reich des israelitischen Volks war in den Tagen jenes Jerobeam, in welchen es mit Ussia noch nicht so stand, wie nachmals, das Zehnstämmereich, welchem gegenüber das Haus David's eine סֻכָּה נוֹפֶלֶת heißen konnte. Mit jenem Reiche wird also allerdings die Macht Israel's zu nichte; aber Israel selbst geht darum nicht verloren, sondern wird nur in der Völkerwelt gleich als in einem Siebe hin und her geschüttelt, daß alle Spreu desselben, aber kein Korn zu Boden fällt. Es bleibt bei der Verheißung, welche auf Israel und dem Hause David's ruht. Wenn das sündige Reich zu nichte wird, stellt Jehova das Haus David's und dessen Herrschaft über alle die Völker wieder her, welche einst zum Bereiche der davidischen Herrschaft gehört haben: alsdann bewohnt das Volk Jehova's in glücklichem Gedeihen und ungestörtem Frieden sein wunderbar fruchtbares Land.

Als Hosea seine erste Offenbarung empfing, waren die äußeren Umstände dieselben, unter welchen Amos geweissagt hat. Daher lautet sie auch der Weissagung des Amos wesentlich gleich. Jehova wird dem Reiche des Hauses Israel ein Ende machen, aber dem Hause Juda helfen. Das Volk des erstern wird aufhören, Gottes Volk zu seyn, aber doch auch nur, um dann zu einem zahlreichen Volke zu erwachsen, und wieder Gottes Volk zu werden, und mit dem Volke des Hauses Juda zusammen als Ein Volk in seine Heimath wiederzukehren und wieder in dieselbe gesäet, eingepflanzt zu werden. Wie sich nämlich 1, 7 zu 1, 6 verhält, eben so verhält sich 2, 1—2 zu 1, 9[329]). Die Voraussetzung ist, daß mit dem Zusammenbrechen der israelitischen Macht eine Zerstreuung des Volks eintritt, welche das Volk Juda's nicht minder als die zehn Stämme Israel's betrifft, ohne daß jedoch das Volk Gottes aufhörte zu seyn, oder für immer aufhörte, Gottes Volk zu seyn. Vielmehr wird sich wiederholen, was sich begeben hat, als dasselbe ein Fremdlingsleben in Ägypten führte[330]). יוֹם יִזְרְעֶאל nennt Hosea die Zeit, wo solches

---

[329]) vgl. Simson z. Hos. 1, 9. [330]) vgl. Hengstenberg a. a. O. I. S. 253.

geschehen wird, im Widerspiele zu jenem יוֹם יִזְרְעֶאל, von welchem er gesagt hat, וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְשָׁבַרְתִּי אֶת־קֶשֶׁת יִשְׂרָאֵל בְּעֵמֶק יִזְרְעֶאל. Denn wenn dieser Name einerseits an das Thal erinnert, wo Jehu das Haus Ahab's so blutig vernichtete, ohne daß es ihm selbst um eine gründliche Besserung seines Volks zu thun war, weshalb nun dieses Thal der Schlachten seines Hauses und Reiches Untergang sehen soll; so ist er andererseits ein Name von glückverheißender Bedeutung, indem da, wo Gott säet, reichliches Wachsthum, gleichwie in jenem fruchtbaren Thale, nicht fehlen kann. Insofern das von seinem heimischen Boden verbannte Volk in der Fremde nicht verschwindet, sondern vielmehr zu großer Menge anwächst, hebt der Tag Israel's bereits dort an. An eben dem Orte nämlich — eine Übersetzung von בִּמְקוֹם אֲשֶׁר, die keineswegs einen schlechten Sinn gibt[331]) — an eben dem Orte, wo es von dem Volke Gottes heißen wird לֹא עַמִּי אַתֶּם, wird dasselbe בְּנֵי אֵל־חָי genannt werden. Denn als einen lebendigen Gott erweist sich sein Gott, indem er es da zu einem großen Volke neu erwachsen läßt, wo es dem Tode verfallen zu seyn scheint[332]). Aber damit bereitet sich nur vor, was jene Zukunft zum Gegenbilde der Jugendzeit Israel's macht[333]). Wenn es, wie der Prophet 3, 4 mit Anschluß an jene Weissagung Asarja's schreibt, eine lange Zeit aller staatlichen und gottesdienstlichen Gemeinschaft entbehrt haben wird, um die rechte Ordnung seines Gemeinlebens schätzen zu lernen und nach ihr zu begehren, wird es sich Jehova, seinem Gotte, und David, seinem Könige, zuwenden, und wird Jehova ihm thun, wie er ihm in seiner Jugend gethan, als er es aus Ägypten erlöste. Aus der Völkerwelt wird er es in sein Land wiederbringen und sich ihm nun verloben für immer.

Man kann bei Hosea zweifelhaft seyn, ob er an solchen Stellen wie 3, 1. 4—5 unter בְּנֵי יִשְׂרָאֵל das ganze Volk oder das Volk des Zehnstämmereichs versteht. Auf die letztere Meinung führt der Gegensatz von בֵּית יִשְׂרָאֵל und בֵּית יְהוּדָה, wie wir ihn 1, 6—7, und von בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und בְּנֵי יְהוּדָה, wie wir ihn 2, 2 finden; auf

---

331) gegen Hitzig z. d. St. 332) anders Hengstenberg S. 250. 333) vgl. Hos. 2, 17.

die erstere dagegen kommt man, wenn man wie im dritten Kapitel von den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל solches ausgesagt findet, was sonst von dem ganzen israelitischen Volke gesagt wird. Zur Gewißheit hilft uns nur die Betrachtung der damaligen Verhältnisse. In Juda bestand noch der gesetzmäßige Dienst Jehova's und das mit Verheißung begnadete Königthum des davidischen Hauses, aber die Macht, das Reich des israelitischen Volks war bei den zehn Stämmen. Sollte nun geweissagt werden, daß es mit der gottentfremdeten Kraft und Macht des Volks ein Ende nehmen müsse, so wendete sich diese Weissagung zunächst wider das Zehnstämmevolk im Gegensatze zu Juda, aber ohne daß darum das Volk Juda's von dem Geschicke des Zehnstämmevolks, dessen Sünden sich auch bei ihm fanden, ausgenommen seyn sollte. Nur dieß war die Meinung, daß die Möglichkeit schlüßlichen Heils nach dem Gerichte dort und lediglich dort liege, wo der gesetzmäßige Dienst Jehova's und das Königthum des davidischen Hauses noch eine Stätte hatte, und nicht, wo Israel noch natürlicher Weise eine Macht war: wie denn Jehova zu der Verheißung für Juda, welche er dem Drohworte gegen Israel gegenüberstellt, ausdrücklich hinzufügt וְהוֹשַׁעְתִּים בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְלֹא אוֹשִׁיעֵם בְּקֶשֶׁת וּבְחֶרֶב וּבְמִלְחָמָה בְּסוּסִים וּבְפָרָשִׁים. Es steht also auch nicht in Widerspruch hiemit, wenn Micha und Jesaja Angesichts des gottlosen Wesens im Hause Juda's und David's eben dort Unheil ankündigen, wo nach Hosea noch die einzige Hoffnung des Heils verblieb. Ist ja doch das Unheil, welches sie in Aussicht stellen, nicht der Art, daß dadurch die Verheißung des israelitischen Volks und des davidischen Hauses zu nichte würde: nur die Art und Weise, wie dieselbe zur Erfüllung kommt, gestaltet sich darnach.

So kann es nun geschehen, daß Micha eine Weissagung, welche ganz wie eine Wiederholung von Hos. 2, 1—2 aussieht, den Lügenpropheten Juda's in den Mund legt. Denn was die neueren Ausleger sämmtlich verwerfen[334]) und Hengstenberg[335]) eine ganz unglückliche Meinung nennt, daß Mich. 2, 12—13 ein Beispiel prophetischen Lügens seyn wolle, muß ich jetzt im Widerspruche gegen

[334]) vgl. z. B. Umbreit, Hitzig, Maurer, Caspari z. d. St. [335]) a. a. O. I. S. 498.

meine eigene frühere Ansicht[336]) für das einzig Zulässige halten. Und zwar zunächst aus dem sprachlichen Grunde, daß in dem vorhergehenden Verse nicht אִם steht, sondern לוּ, welches einen Fall setzt, dessen Widerstreit mit der Wirklichkeit das Eintreten des so Bedingten unmöglich macht[337]): wogegen auch Ezech. 14, 15 nicht angeführt werden kann[338]), indem ja dort die ganze Rede einer schlechterdings undenkbaren Voraussetzung unterstellt ist. Da nun Lügenpropheten in dem Volke Micha's keineswegs zu den unmöglichen Erscheinungen gehörten, vielmehr seine Rede sich gleich darauf wider sie kehrt; so wird in jenem Bedingungssatze nicht אִישׁ Subjekt und הֹלֵךְ רוּחַ Prädikat seyn können, sondern das Subjekt aus dem nun den Nachsatz bildenden Satze אַטִּיף לְךָ לַיָּיִן וְלִשֵּׁכָר entnommen werden müssen. Demnach übersetze ich folgendermaßen. „Wenn ein windnachgehender Mann und der Falschheit lügt, würde ich[339]) dir zum Wein und Rauschtranke[340]) predigen, und das wäre ein Prediger dieses Volks." Welch ein Gewinn es ist, daß nun das Folgende für die mit אַטִּיף angekündigte Rede gelten kann, wird man am besten inne, wenn man sieht, wie viele Vermittelungen Caspari[341]) zwischeneinschieben muß, um den Übergang zu einer Verheißung des Propheten begreiflich zu machen. Man hat zwar gemeint, eine Lügenweissagung würde nicht von שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל sprechen, indem dieser Ausdruck auf ein vorausgegangenes Gericht hinweise[342]). Aber zur Zeit, als Micha weissagte und zumal als er das Buch seiner Weissagung verfaßte, war ja doch über Israel schon Unheil genug gekommen, um seinen jetzigen Bestand שְׁאֵרִית נְמַצְאָה[343]) zu nennen. Von dieser Gegenwart aus nur eine glückliche Wendung der Dinge, nur die Wiedersammelung des gesammten Volks zu weissagen, das nennt Micha eine Lügenpredigt, und geht 3, 1 mit dem zu wenig beachteten וְאֹמַר gegensätzlich[344]) zu dem über, was er wirklich ge-

---

[336]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 212. [337]) vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 629. [338]) gegen Winer lex. hebr. s. v. [339]) vgl. z. B. Deut. 32, 29. [340]) vgl. Umbreit z. d. St. [341]) über Micha den Morasthiten S. 119 ff. [342]) so z. B. Hengstenberg a. a. O. [343]) vgl. 2 Kön. 19, 4. [344]) vgl. Ewald die Proph. des A. Bdes I. S. 333 f.

weissagt hat, statt in so trügliche Hoffnungen einzuwiegen. Seine Weissagung ist Strafe der Sünden seines Volks und Ankündigung eines Gerichts, welches auch Jerusalem in Trümmer wirft und den Tempelberg zur Waldhöhe macht.

Erst jenseit dieses Gerichts sieht Micha eine Zukunft, wo Zion der Sitz einer Friedensherrschaft Jehova's über alle Welt ist, und wo er dann auch sein versprengtes und verkommenes Volk um sich sammelt, um sein König zu seyn für immerdar, und damit das zerstörte Zion wieder zu einer Königsstadt zu machen. Denn dieß ist der Sinn der früher[345]) von mir mißverstandenen Stelle 4, 8, wo allerdings עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן, gleichbedeutend mit הַר בַּת צִיּוֹן[346]), verbunden seyn will, indem עֹפֶל für sich allein bedeutungslos wäre; so jedoch, daß בַּת צִיּוֹן eben so zu מִגְדַּל־עֵדֶר gehört, wie zu dem erklärend neben מִגְדַּל־עֵדֶר tretenden עֹפֶל. Der Herdenthurm der Tochter Zion's ist die davidische Burg[347]). Dort wird sich die frühere Herrschaft, das Königthum der Tochter — nicht über die Tochter[348]) — Jerusalem wieder einfinden, aber erst nachdem es ihr zuvor gänzlich zu Verlust gegangen und sie selbst aus ihrer königlichen Stadt hinweg nach Babel gewandert seyn wird. Nicht daheim, sondern dort, in Babel, wird sie aus der Hand ihrer Feinde errettet werden. Also auch Juda's Volk trifft das Geschick, aus seiner Heimath weggeschleppt zu werden, wenn die feindliche Macht, welche Samaria zerstört, nach Juda kommt und Jerusalem befehdet[349]). Daß gerade Babel der Ort seiner Verbannung seyn muß, hat seinen innern Grund in der weltgeschichtlichen Bedeutung dieser Stadt, von wo die Wanderung der sich völkerweise zertrennenden Menschheit ausgegangen, und wo das erste Völker gewaltsam verbindende Reich, das Reich Nimrod's entstanden ist[350]). Die letztere Erinnerung gibt uns Micha selbst an die Hand, wenn er 5, 5 אֶרֶץ נִמְרוֹד und אֶרֶץ אַשּׁוּר neben einander nennt, deß eingedenk, daß das Land Sinear nur der

---

[345]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 246 ff. [346]) vgl. Jes. 16, 1. [347]) vgl. Hengstenberg a. a. O. I. S. 524 ff.; Caspari a. a. O. S. 149 ff.; auch Stähelin d. mess. Weissaggen S. 54. [348]) gegen Caspari S. 153. [349]) Mich. 1, 9. [350]) vgl. Caspari z. d. St. S. 172.

Anfang des nachher über Assur erstreckten nimrodischen Reichs gewesen. Denn daß Gen. 10, 10—11 in diesem Sinne zu verstehen ist, kann doch wohl keinem Zweifel unterliegen[351]), da die Worte וַתְּהִי רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ בָּבֶל zu unverkennbar auf das Folgende hinweisen, wo also zu lesen seyn muß, über welches Land sich das in Sinear gegründete Reich weiter ausgedehnt hat. Wie nun in diesem ersten Reiche der Welt Babel und Ninive, Sinear und Assur beisammen gewesen, so waren sie es jetzt wieder im Reiche der assyrischen Herrscher. Aber das herrschende Volk war doch Assur und Assur's Stadt Ninive. Würde also Micha's Weissagung durch den Blick auf die augenfällige Lage der Dinge bestimmt, so würde er, wo er die Wegschleppung seines Volkes vorhersagt, nicht Babel nennen, sondern Ninive. Daß Assur dem Reiche Juda Verderben bringen werde, war in den Tagen Tiglathpileser's oder Salmanassar's keine so befremdliche Vorhersagung; wohl aber mußte es befremden, wenn Micha in Aussicht stellte, daß die Tochter Zion nach Babel wandern werde, indem dieß auf einen Zustand der Dinge deutet, wo Babel die Stadt des herrschenden Volks[352]), wenn auch nicht, wo Babel's Volk das herrschende seyn wird[353]). Daß es wirklich so gekommen ist, beweist für die prophetische Natur dieser Erkenntniß; aber beides, die Vorhersagung, daß es so kommen werde, und die Thatsache, daß es so gekommen ist, hat seinen innern Grund in der weltgeschichtlichen Bedeutung Babel's, vermöge deren es als Ausgangspunkt der Völkerwelt dem Volke Gottes und als Sitz des ersten völkerweltlichen Reichs der Stadt Gottes gegenübersteht. Der Völkerwelt und ihrem Reiche scheint die Tochter Zion verfallen und also um ihre heilige Besonderheit gebracht zu seyn, wenn sie nach Babel wandern muß.

Wie wir den Propheten einem Mißbrauche der Weissagung von Israel's Wiederherstellung mit seiner Vorhersagung, daß die heilige Stadt zerstört werden müsse, haben entgegentreten sehen; so tritt er nun auch einem Mißbrauche jener Verheißung Joel's ent-

---

[351]) gegen Delitzsch d. Genesis II. S. 214. [352]) dieß gegen Caspari a. a. O. S. 173. [353]) dieß gegen Hengstenberg a. a. O. S. 539.

gegen, daß sich die Völker nur zu ihrem eigenen Verderben wider Jerusalem versammeln werden. Wohl wird dieß einst geschehen, aber erst, nachdem die Tochter Zion nach Babel gekommen und dort, erst dort aus der Hand ihrer Feinde erlöst worden ist. Denn so wenig ich auch jetzt noch[354]) die Aufeinanderfolge der Bedrängniß durch die Assyrer, der Zerstörung Jerusalem's durch die Chaldäer, des makkabäischen Kampfs gegen die Seleuciden und der Zerstörung Jerusalem's durch die Römer in dieser Stelle Micha's geweissagt finden kann[355]); für so richtig erkenne ich jetzt, daß die im eilften Verse in Aussicht gestellte Versammlung eines Völkerheers wider Jerusalem einer spätern Zeit angehört, als die Wegführung der Tochter Zion nach Babel[356]). Während nämlich das עַתָּה des 9. und des 14. Verses das in der nähern Zukunft bevorstehende Unheil der vorher in Aussicht gestellten Heilszukunft entgegensetzt, verbindet das וְעַתָּה des 11. Verses zwei Verheißungen, die der Erlösung aus Babel und die des Siegs über das wider Jerusalem versammelte Völkerheer. Denn der erste Modus hinter וְעַתָּה ist zwar nicht im Sinne eines Präteritum gemeint, als wäre die Sammelung dieses Heers bereits geschehen[357]), aber auch nicht im Sinne eines Futurum[358]), sondern er steht mit Bezug auf die im 13. Verse eintretende Verheißung im Sinne eines Futurum exaktum, welches zu dem Imperativ und Futurum jener Verheißung nur im Verhältnisse eines Vordersatzes zum Nachsatze steht. Bei solcher Verbindung zweier Verheißungen gilt natürlich von diesem וְעַתָּה nicht, was für das עַתָּה des 9. und des 14. Verses seine Richtigkeit hat, daß es an aller Andeutung fehle, welche ein relatives „jetzt" darin erkennen ließe[359]): vielmehr ist es durch den Zusammenhang eben so deutlich, wie das des 7. Verses, in die Zukunft gestellt. Dreimal stellt der Prophet eine nähere und eine fernere Zukunft einander gegenüber, in 3, 12—4, 8; 4, 9—13 und 4, 14—5, 8. Zion wird zerstört, ehe es der Sitz einer ewigen Herrschaft Jehova's über die Völkerwelt wird; Zion's Volk wird

---

[354]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 245 ff. [355]) so Hengstenberg a. a. O. S. 535 ff. [356]) vgl. Caspari a. a. O. S. 185. [357]) so Hitzig, Ewald. [358]) so z. B. Hengstenberg. [359]) s. Hitzig z. 4, 9.

nach Babel gefangengeführt, ehe es seinen Sieg über das Völkerheer davonträgt; Zion's König wird der Mißhandlung seiner Feinde preisgegeben, ehe der Sohn David's ersteht, unter dessen über die ganze Welt sich erstreckenden Herrschaft das wieder zu Einem Volke vereinigte Israel[360]) in ungestörtem Frieden lebt.

Nachdem Micha auf diese Weise seinem Volke die Wirklichkeit seiner Zukunft aller falschen Hoffnung entgegen vor Augen gestellt, und damit das rechte Verständniß der auf den Ausgang der Geschichte Israel's zielenden Verheißungen gelehrt hat; stellt er in den letzten beiden Kapiteln seines Buches dar, was sich zwischen Jehova und Israel begeben wird, und veranschaulicht damit eben denselben Verlauf der heiligen Geschichte von seiner Gegenwart aus, welchen einst Mose in seinem Abschiedsliede gezeichnet hat. Im sechsten Kapitel hält Jehova seinem Volke vor, was er von ihm fordert, überführt es, wie wenig es seiner Forderung entsprochen hat und entspricht, und kündigt ihm das Unheil an, von welchem es zur Strafe seiner Untreue betroffen werden wird. Mit einem אַלְלַי לִי hebt dann 7, 1 die Rede der Gemeinde Gottes an: zuerst klagendes Bekenntniß des sittlichen Zustands Israel's, welcher solches verschuldet hat; dann Ausdruck der Zuversicht auf Jehova gegenüber der feindlichen Weltmacht, deren Lust das Elend der Gemeinde Gottes ist; endlich Bitte zu Jehova, auf welche sofort dessen verheißungsreiche Antwort folgt, so daß der Prophet mit Lobpreisung dieses gnädigen Gottes schließen kann. Insgemein hält man zwar dafür, daß 7, 1—6 der Prophet spreche und erst vom siebenten Verse an die Gemeinde[361]). Aber dem widerstreitet schon gleich der Anfang dieser Rede, הָיִיתִי כְּאָסְפֵי קַיִץ כְּעֹלְלֹת בָּצִיר, was man nur dadurch verdeckt, daß man הָיִיתִי ungenau oder vielmehr unrichtig übersetzt „es ergeht mir", anstatt „ich bin geworden". Nicht an einem Andern, sondern bei sich selbst findet, wer da spricht, weder Traube noch Feige, keinen Frommen noch Rechtschaffenen. Und wenn nun erst der Tag der Heimsuchung Gottes gekommen ist, wird Keiner dem Andern trauen können,

---

[360]) vgl. Caspari a. a. O. S. 228. [361]) so z. B. Hitzig, Umbreit, Ewald, Maurer, Caspari.

und der Freund den Freund verrathen, ein Glied der Familie wider das andere seyn. Dieß ist ein Bekenntniß derselben Gemeinde, welche Jes. 64, 5 — 6 bekennt, וַנְּהִי כַטָּמֵא כֻּלָּנוּ וּכְבֶגֶד עִדִּים כָּל־צִדְקֹתֵנוּ und wieder, אֵין קֹרֵא בְשִׁמְךָ מִתְעוֹרֵר לְהַחֲזִיק בָּךְ. Und wie dieselbe dort fortfährt, אַל־תִּקְצֹף יְהוָֹה עַד־מְאֹד וְאַל־לָעַד תִּזְכֹּר עָוֹן, so Micha 7, 7 ff. וַאֲנִי בַּיהוָֹה אֲצַפֶּה אוֹחִילָה לֵאלֹהֵי יִשְׁעִי, und wieder זַעַף יְהוָֹה אֶשָּׂא כִּי חָטָאתִי לוֹ עַד אֲשֶׁר יָרִיב רִיבִי וְעָשָׂה מִשְׁפָּטִי. So spricht nicht der Prophet im Namen der wenigen Frommen seines Volks[362]), sondern die Gottesgemeinde Israel, welche die Schuld des Volkes Israel nicht für eine fremde achtet, aber sich der Vergebung derselben auf Grund der göttlichen Verheißung getröstet, und darum dessen gewiß ist, daß ihre Feindin Babel für immer zu Schanden werden, Israel aber in sein Land wiederhergestellt werden wird. Denn diesen Gegensatz sagt der Prophet aus, wenn er die Gemeinde zu ihrer Feindin sagen läßt, יוֹם לִבְנוֹת גְּדֵרָיִךְ יוֹם הַהוּא יִרְחַק־חֹק, zu Jehova aber, יוֹם הוּא וְעָדֶיךָ יָבוֹא לְמִנִּי אַשּׁוּר וְעָרֵי מָצוֹר, wo im erstern Satze יִרְחַק־חֹק schwerlich etwas anderes ist, als eine Verbalform mit Wiederholung der beiden letzten Radikale, nicht auffallender als יָפְ יָפִיתָ[363]) oder אַהֲבוּ הֵבוּ[364]), um auszudrücken, daß dieser Tag in weiter Ferne stehen, nämlich nie kommen wird. An dem Tage aber, wo Babel fällt, um nicht wieder gebaut zu werden, an eben demselben strömt es herbei zu Jehova — denn an ihn richtet sich von da an die Rede, wie man V. 14 sieht —, aus Assur und Ägypten strömt es herbei und füllt das Land von Ägyptens Gränze bis zum Phrat von Meer zu Meer, von Berg zu Berg. Während nämlich das erste לְמִנִּי nichts weiter ist als „bis von", hat das zweite ein עַד hinter sich, welches mit מִנִּי zusammen die Begränzung einer Strecke ist, so daß dieses לְ das Wohin, wie das erste לְמִנִּי das Woher des Kommens bezeichnet. Aber nicht von diesem Lande, welches an seinen Küsten und auf seinen Bergen neu bevölkert wird, ist es gemeint, wenn der Prophet fortfährt וְהָיְתָה

---

[362]) so z. B. Rosenmüller z. 7, 7. [363]) Ps. 45, 3. [364]) Hos. 4, 18.

הָאָרֶץ לִשְׁמָמָה עַל־יוֹשְׁבֶיהָ מִפְּרִי מַעַלְלֵיהֶם. Schließt sich ja doch dieses וְהָיְתָה an das Futurum יָבוֹא in einer Weise an[365]), daß unmöglich etwas anderes folgen kann, als ein zweiter Theil der Aussicht, deren sich die Gemeinde getröstet[366]). Denn weit entfernt, daß dieser Vers der Schlußvers des Buchs, ja ein abschließendes Ceterum censeo des Propheten seyn sollte[367]), geht vielmehr die Hoffnung, deren sich die Gemeinde getröstet, im 14. Verse in ein Gebet zu ihrem Gotte über, auf welches sie V. 15—17 die Antwort erhält. Wie sich am Schlusse des Buchs Joel's der 19. Vers zum 18. verhält, so hier V. 13 zu V. 12. Nur ist es jetzt nicht mehr das Geschick Edom's und Mizraim's, sondern, nachdem zuvor von der weltbeherrschenden Feindin des heiligen Volks die Rede gewesen, ist es das Geschick der Erde[368a]), welches der Glückseligkeit des heiligen Landes gegenübergestellt wird. Die Welt wird zur Öde, während sich das heilige Land neu bevölkert[368b]): dieß ist der Gegensatz, welchen Micha ausdrückt, daher er zu יָבוֹא zunächst des ausgesprochenen Subjekts entbehren kann. Der zweite Gegensatz zwischen Israel, welches Gott in sein Land wunderbar wiederbringt, und zwischen den Völkern, welche dann erschrocken dem Gotte Israel's sich zuwenden und vor Israel selbst sich fürchten werden, folgt in der gnädigen Antwort Gottes. Beides gehört zusammen, vergleichbar dem Schlusse des Liedes Mose's וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ. Und so ist denn, wie in diesem Liede, der Streit Jehova's wider sein Volk ausgegangen in einen Streit für dasselbe.

Die nämlichen Gedanken der Weissagung, welche wir im Buche Micha's gefunden, wiederholen sich in dem des Jesaja, dessen letzter Haupttheil Kapp. 40—66 sich ähnlich zu Mich. 6—7 verhält, wie der erste Kapp. 2—12 zu Mich. 1—5, indem sich auch Jesaja's Weissagung das eine Mal in dem Gegensatze zwischen dem Schlimmen, das zunächst, und dem Guten, welches darnach erst kommen wird, das andere Mal dagegen in dem Gegensatze zwischen dem verschuldeten Unheil des israelitischen Volks und dem gewissen Troste der

---

[365]) gegen Umbreit, Hitzig, Caspari u. A. [366]) vgl. Maurer z. d. St. [367]) so Caspari S. 367. [368a]) vgl. Jes. 13, 9. [368b]) vgl. Jes. 24, 1—24.

Gemeinde Gottes bewegt. Der erstern Art war gleich die Offenbarung, welche Jesaja in dem Gesichte seiner Berufung empfing. So lange, sagte ihm dort Jehova [369]), so lange muß das Wort Gottes, welches er seinem Volke zu bringen hat, dasselbe nur zu verstocken dienen, bis das heilige Land ganz und gar zur Öde geworden ist; so zwar, daß wenn eine Heimsuchung noch etwa ein Zehntheil der Bewohner übrig gelassen hat, das Verderben sich wiederholt, um auch dieß Zehntheil wegzutilgen. Wie es etwann geschieht, daß an einer Terebinthe und einer Eiche, wenn der Wind sie umreißt, ein junges Pflänzchen sitzt, welches stehen bleibt, solcher Weise wird das Land ein heiliges Geschlecht behalten. Denn dieß besagen die Worte, mit welchen jene Offenbarung schließt, כְּאֵלָה וְכָאַלּוֹן אֲשֶׁר בְּשַׁלֶּכֶת מַצֵּבֶת בָּהֶם זֶרַע קֹדֶשׁ מַצַּבְתָּהּ, indem מַצֵּבֶת keine andere nachweisliche Bedeutung hat als „Pflanze" [370]), und בָּהֶם nur von etwas gesagt seyn kann, was an den umgestürzten Bäumen ist, also nicht von ihrem Stumpfe, von welchem sie weggerissen sind. Daß der Bäume zwei und zwar Bäume so ähnlichen Namens genannt sind, deutet, scheint mir, auf die beiden Häuser Israel's [371]). Sie werden fallen, wie mächtige Bäume, die der Wind entwurzelt; aber sie haben ein heiliges Geschlecht, welches mit ihnen aus gleicher Wurzel stammt: dasselbe wird der Sturm verschonen, damit aus ihm ein Volk des heiligen Landes neu erwachse.

Dieß ist jenes errettete, in allen seinen Gliedern heilige Israel, welches, wie der Prophet 4, 2 sagt, zur Zeit, wenn Zion's Bewohner durch das Schwert fallen, und Zion selbst auf der kahlen Erde — נְקֵיָּה mit dem ה des Wohin — zu sitzen kommt, an dem Gewächse des Landes seinen von Jehova wohl geschirmten Schmuck haben wird. Denn daß dort לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל zu den beiden Hälften des Verses gehört, ist so ganz außer Zweifel, daß hierdurch allein schon diejenige Erklärung des Ausdrucks צֶמַח יְהוָה ausgeschlossen ist, welche darunter eben jene פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל versteht [372]).

---

[369]) Jes. 6, 9 ff. [370]) vgl. Knobel z. d. St. [371]) vgl. Jes. 8, 14. [372]) so zuletzt Knobel.

Da nun eben so sicher פְּרִי הָאָרֶץ das Erzeugniß des Landes ist, so wird auch mit der ungewöhnlichern Bezeichnung צֶמַח יְהוָה etwas dem Gleichartiges gemeint seyn. Man behauptet zwar, צֶמַח יְהוָה heiße Sohn Jehova's, wie צֶמַח דָּוִד Jer. 23, 5; 33, 15 Sohn David's[373]). Aber צֶמַח דָּוִד kommt an diesen Stellen gar nicht vor, sondern es heißt nur, וַהֲקִמֹתִי לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק, worin nicht die Vorstellung von einem Sohne liegt, welchen David zeugt, sondern die andere von einem Nachkommen, welcher dem David aus seinem Hause hervorgeht. Ist aber צֶמַח יְהוָה „was Jehova wachsen läßt", so kann es uns nicht zu Sinne kommen, einzutragen, daß es den Wurzelsproß David's bedeutet, welchen Jehova geben wird; geschweige daß wir das unzweideutige פְּרִי הָאָרֶץ hiernach erklärten[374]). Was Jehova wachsen läßt und das Land hervorbringt, stellt der Prophet den tausenderlei Erzeugnissen menschlicher Kunst entgegen, mit welchen sich die vorher, namentlich an den Frauen, gerügte Üppigkeit schmückt[375]). Da muß man denn freilich nicht an Landesprodukte denken, es sey denn, daß man sie im Sinne der Verheißungen eines Joel oder Amos meint, in welchem Falle man die so verstandene Stelle von Jesaja's eigener, allerdings sehr gleichartiger Verheißung, בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה צְבָאוֹת לַעֲטֶרֶת צְבִי וְלִצְפִירַת תִּפְאָרָה לִשְׁאָר עַמּוֹ[376]), nicht weiter abliegend finden wird, als etwa V. 8 in Gen. 17 von V. 7 oder V. 1—2 in Apokal. 22 von V. 3[377]). Es liegt aber beides in der Verheißung, daß jenes durch das Gericht hindurchgerettete Israel keinen andern Schmuck begehren wird, als den Gott ihm gibt in seinem heiligen Lande, und daß Gott das zuvor um der Üppigkeit und Hoffart willen verwüstete Land mit Herrlichkeit erfüllen wird. Was er aber gegeben, das schirmt er dann auch. Wie er einst mit der Feuerwolke sein Volk geschirmt hat, so wird er dann Zion decken, dieweil es lauter Herrlichkeit ist. Denn כָּל־כָּבוֹד ist nicht „jede", sondern „lauter Herrlichkeit"[378]),

---

[373]) so z. B. Hengstenberg Christol. des A. T. erste Ausg. I. 2. S. 35 f. [374]) beides bei Drechsler z. d. St. [375]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 213. [376]) Jes. 28, 5. [377]) gegen Drechsler S. 165. [378]) vgl. Ps. 39, 6.

und חָפָה ist kein Nomen, sondern Verbalform und hat עֲנָן zum Subjekte, aber ohne daß כִּי im Sinne von „so daß" stände[379]). Weil die durch ein Sturmwetter des Gerichts vom Schmutze der Üppigkeit und vom Blute der Gewaltthätigkeit gereinigte heilige Stadt — denn der vierte Vers ist Vordersatz zu V. 5 und 6[380]) — alsdann lauter Herrlichkeit ist, drum schafft ihr Jehova einen so trefflichen Schirm, sie zu bewahren.

Wie weit es mit dem Volke Gottes kommen muß, ehe ihm geholfen wird, und wie herrlich ihm geholfen wird, wenn es so weit mit ihm gekommen ist, das sind die beiden Gedanken der Weissagung Jesaja's, welche den Inhalt von Kapp. 7—12 seines Buchs ausmachen. Das Land muß zur Öde werden, ehe Immanuel das Gute dem Schlechten vorzuziehen, Unheilvolles zu verwerfen, Heilbringendes zu wählen versteht[381]); und wenn Assur's Macht das Land überfluthet, so ist es doch das Land dieses Immanuel, und wird deshalb, wenn sich das jetzt unverständige Volk zu seinem Gotte kehrt, auch die Verheißung seines Gottes in Erfüllung gehen sehen. Das Erstere lesen wir 7, 13—25, das Letztere 8, 5—9, 6. Weil das Volk unverständig ist, drum muß das Land zur Öde werden, und das Volk des Heils, welches Jehova wunderbar aus ihm erstehen läßt, inmitten dieses Unheils erstehen. Aber mitten in der Drangsal, welche Menschen ihm bereiten, geht ihm dann das Licht des Heils von Gott auf, so wunderbar, wie es selbst ersteht. Ein Blick nach oben, und es wird Licht auf Erden, die Finsterniß ist verschwunden inmitten der Bedrängniß. So verstehe ich nämlich den Übergang von 8, 21 zu 23 auch jetzt noch, nur in einigen untergeordneten Punkten von meiner anderwärts[382]) gegebenen Erklärung dieser Stelle abweichend. Hier wie Jes. 5, 30 hängt meines Bedünkens das richtige Verständniß davon ab, daß man die Begriffe Finsterniß und Bedrängniß wohl unterscheide: jene verschwindet, wenn Gott das Licht vom Himmel wieder leuchten läßt; diese hört auf,

---

[379]) gegen Knobel. [380]) gegen Meier z. d. St. [381]) vgl. d. zweiten Hälfte erste Abthlg S. 61 f. [382]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 234 f. u. Drechsler z. d. St.

wenn er aus der feindlichen Gewalt auf Erden erlöst. Daß diese Unterscheidung hier Statt findet, erhellt unverkennbar aus den Worten לֹא מוּעָף לַאֲשֶׁר מוּצָק לָהּ, wenn man sich nicht einredet, der Zusammenhang gebe einen Gegensatz von Gegenwart und Zukunft innerhalb dieses Satzes an die Hand [383]): eine Selbsttäuschung, mit welcher sich dann vollends die wunderlichsten Mißdeutungen des diesen Satz einführenden כִּי verbinden, wenn man das vorhergehende אֲפֵלָה מְנֻדָּח mit einer schon von Drechsler zu nichte gemachten Berufung auf Jer. 23, 12 so übersetzt, als hieße es הִנֵּה הוּא מְנֻדָּח בַּאֲפֵלָה. Es scheint freilich, als ob im 22. Verse Finsterniß und Drangsal nicht so unterschieden würden. Aber dieß kommt, wenn ich recht sehe, lediglich von einer Mißkennung des dortigen Satzbaues, indem man die ganze Reihe der vor מְנֻדָּח hergehenden Substantiva für dessen Subjekt nimmt, ohne zu beachten, daß zwar אֲפֵלָה, nicht aber צָרָה ein dazu geeigneter Begriff ist, und daß zwar אֲפֵלָה מְנֻדָּח, nicht aber מְעוּף צוֹקָה ein וְ vor sich hat. Dieses וְ theilt den mit הִנֵּה eingeführten Nachsatz selbst wieder in den Vordersatz צָרָה וְחֹשְׁכָה מְעוּף צוֹקָה und den Nachsatz אֲפֵלָה מְנֻדָּח. Der erstere von diesen beiden Sätzen drückt den Zustand aus, in welchem der vom Himmel zur Erde wiederkehrende Blick eine Wandlung erfolgt sieht. Es war ein Zustand der Drangsal und Finsterniß, beides zugleich, daher die zuerst durch וְ verbundenen Begriffe — eine Verbindung, welche am allerwenigsten für ein Hendiadys gelten will [384]) — auch noch genitivisch verbunden erscheinen. Und in diesem Zustande der Dinge ist nun die Veränderung vorgegangen, daß die Finsterniß verscheucht ist, obwohl die Drangsal noch fortwährt. Was übrigens die Verbindung von מְנֻדָּח mit אֲפֵלָה anlangt, halte ich jenes nicht mehr für das Prädikat zu diesem, und möchte mich dafür auch nicht mehr auf Gen. 4, 7 berufen [385]), sondern nehme nach Roorda's Vorgange אֲפֵלָה für das Objekt des Passivums נֻדַּח.

---

[383]) so neuerdings wieder Knobel u. Meier z. d. St., auch Drechsler S. 371.
[384]) gegen Drechsler S. 366. [385]) vgl. Delitzsch z. d. St.

Hat nun aber Jehova sein Gnadenlicht auf das Land fallen lassen, so ist auch sofort die Drangsal zu Ende, welche Menschen seinem Volke anthun. So wunderbar macht ihr Jehova selbst ein Ende, wie einst der midianitischen Bedrängniß, wider welche nicht die Menge des Volks, das sich zum Kampfe stellte, sondern Gottes Schrecken half. Ich bleibe nämlich bei der Lesart לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה und nicht minder bei meiner frühern Erklärung derselben, indem ich weder Angesichts der mancherlei falschen Deutungen zugeben kann, daß sich die Entstehung dieser Lesart leichter begreife, als die der andern, noch Angesichts solcher Stellen wie Jes. 10, 22, daß ein derartiger Gedanke gegen die Anschauungsweise des Propheten verstoße[388]). Für meine Erklärung berufe ich mich auf die nachfolgende Vergleichung כְּיוֹם מִדְיָן, auf welche der Prophet wohl schwerlich gekommen wäre, wenn ihn nicht der Gedanke darauf gebracht hätte, daß es Jehova selbst ist und nicht die Macht des Volks — denn dieß ist der Gegensatz, und nicht Macht des Glaubens und kreatürliches Vermögen[389]) —, wodurch dem Lande solche Freude wird. Es ist aber vorbei mit der Zwingherrschaft des Feindes, weil das Feuer Jehova's alle Mittel der Kriegsgewalt vernichtet hat; und dieß ist geschehen, weil der König Israel's vorhanden und zur Herrschaft gelangt ist, welcher ein Wunder von einem Berather, ein starker Gott, ein für immerdar waltender Vater, ein Friede schaffender und im Frieden herrschender Fürst ist, Jehova's Gesalbter auf dem Throne David's von nun an in alle Ewigkeit.

Was hier nur Nebengedanke war, daß die Erfüllung der Verheißung Israel's und David's ein Gericht über die Weltmacht mit sich bringt, wird zum Hauptgedanken in Jes. 10, 5—12, 6. Weil sich Assur dessen, was ihm Jehova hat gelingen lassen, hoffärtig überhebt, als hätte seine eigene Macht es gethan, drum wird Jehova, Israel's Licht, eine Flamme werden, welche alle Macht Assur's verzehrt, und wird das Joch Assur's vom Halse seines Volks abthun, wie er es seiner midianitischen Dränger erledigt und aus dem Dienste Ägyptens erlöst hat. Wenn Assur vor Jerusalem steht

---

386) vgl. z. B. Jes. 14, 3. 11; 21, 2. 387) s. m. Weissagg. u. Erfüllg I. S. 236. 388) beides gegen Drechsler S. 380. 389) gegen ebendens.

und schon zum Schlage ausholt wider den heiligen Berg, wird Jehova den Libanon seiner Macht fällen, und dagegen aus dem Stumpfe des Baumes Isai's ein Reis emporwachsen lassen, welches zum Befehlzeichen der Völker wird, und dessen Stätte herrlich ist vor aller Welt. Die Weissagung unterscheidet hier zwischen einem engern und einem weitern Herrschaftsgebiete dieses Königs. Das weitere ist die ganze Welt, so weit Völker wohnen; denn was die von Jesaja wiederholte Weissagung Micha's von der Stätte Jehova's sagt, daß sie der Völkerwelt Mittelpunkt seyn wird, dasselbe ist hier von der Stätte des Sohnes David's gesagt. Sein engeres Herrschaftsgebiet ist jenes Land, welches dann so voll Erkenntniß Jehova's seyn wird, wie des Meeres Tiefen mit Wasser zugedeckt sind; man sieht nichts anderes, als Erkenntniß Gottes, und ist keine Stelle des Landes unbedeckt davon: eine Vergleichung, von der ich nicht absehe, wie in ihr eine Nöthigung liegen soll, unter הָאָרֶץ die Erde zu verstehen[390]). Bei dem Verhältnisse, in welchem die beiden Hälften des neunten Verses zu einander stehen, muß mit הָאָרֶץ und mit כָּל־הַר קָדְשִׁי das selbe und gleiche Gebiet gemeint seyn, indem ja der Friedenszustand des letztern seinen Grund hat in dem sittlichen Zustande des erstern. Also ist weder הָאָרֶץ die Erde noch כָּל־הַר קָדְשִׁי der Berg Zion, sondern beides das heilige Land Jehova's, wofür ich mich wiederholt[391]) und zuversichtlichst auf Exod. 15, 17 und Ps. 78, 54 berufe. Dieses Land stellt sich alsdann der ganzen Welt als das heilige Land Gottes dar, indem daselbst völliger Friede herrscht; ein Friede, zu dessen Veranschaulichung dasjenige dient, was von den reißenden und giftigen Thieren gesagt ist, daß sie dort fernerhin weder Schaden noch Leides thun werden. Daß aber bei eigentlichem Verständnisse dieser Schilderung dessen mehr sey, was von den Thieren, als was von den Menschen gesagt ist, braucht man nicht zu besorgen[392]). Diese ganze Weissagung sagt nicht sowohl, wie es mit den Menschen oder mit den Thieren stehen, als vielmehr, welcher Art der verheißene König und seine Herrschaft seyn wird; und indem der Prophet jenen

---

[390]) gegen ebendens. [391]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 242. [392]) gegen Vitringa.

Friedensstand des heiligen Landes aus der darin herrschenden Erkenntniß Gottes begreifen lehrt, sagt er genug, um von dem Volke des gerecht waltenden Königs die richtige Vorstellung zu geben.

Mit der Weissagung von der Wandlung der Dinge an der heiligen Stätte und im heiligen Lande verbindet sich vom 11. Verse an die Weissagung von der Wiederbringung des verschleppten Volks in seine Heimath. Dem Nachbliebe Israel's daheim hat jene gegolten, diese gilt dem Nachbliebe Israel's in der Fremde, weshalb der Prophet schreibt, אֶת־שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר. Letzterm widerfährt eine Erlösung gleich der aus Ägypten, ohne Unterschied von Juda und Israel, und ohne daß eine Spur der frühern Entfremdung zwischen Juda und Israel übrig ist. Das ganze Gebiet, welches Gottes Verheißung seinem Volke zugedacht hat, wird ihm dann zu eigen, von wem immer es besetzt seyn mag; und was auch für Hindernisse der Heimkehr desselben entgegenstehen mögen, die Wundermacht Jehova's beseitigt sie alle. Daß die Namen der Völker im 14. wie im 11. Verse und die im 15. Verse genannten Hindernisse nur zur Ausführung dieser Gedanken dienen, bedarf wohl kaum der Erinnerung. Daß aber diese ganze Verheißung nichts weiter besage, als die Aufnahme der Juden in die christliche Kirche und das reiche Maß göttlicher Gnade, dessen sie sich in derselben erfreuen werden[393]), bedarf wohl noch weniger einer Widerlegung.

Mit einem Spruche Micha's hat Jesaja 2, 2 sein Buch der Weissagung über Juda und Jerusalem eröffnet; mit einem Spruche über Babel, wohin nach Micha's Vorhersagung die Tochter Zion kommen und von wo sie erlöst, wo sie aus der Hand ihrer Feinde errettet werden sollte, eröffnet er das Buch seiner Weissagungen wider die Feinde Juda's. Sollte nach Babel nicht blos, wie nach anderen Orten der Welt irgend ein Theil des Volkes Gottes, sondern die Gesammtheit desselben schlüßlich kommen; so war dieser Stadt eine Weltstellung zugedacht, deren Ende mit der Wiederbringung des Volkes Gottes im engsten Zusammenhange stand. Daher lautet die Weissagung Jesaja's wider Babel so, daß sein Fall durch Madai das Ende einer Weltherrschaft, die Wiederherstellung

---

393) Hengstenberg Christologie des A. T. erste Aufl. I. 2. S. 160. 164.

Israel's in sein Land und der Anfang eines Gerichts über die ganze Welt ist. Es wird fallen, sagt er 14, 1—2, weil sich Jehova seines Volks wieder annehmen und es in sein Land bringen will, wohin die Fremden ihm folgen werden, um ihm anzugehören; ja die Weltvölker selbst werden es heimbringen und ihm dienen. Dasselbe besagt der andere Spruch über Babel im 21. Kapitel. Denn was jener Späher auf der Warte erschaut, das ist nicht das feindliche Heer, welches wider Babel zieht, sondern der Zug des aus Babel heimkehrenden Volkes Gottes. Oder ist es nicht das allerseltsamste Heer, welches man sich auf Grund jener falschen Voraussetzung aus der Beschreibung des Propheten zusammengesetzt hat? Eine Reiterei, welche paarweise reitet, Streitwagen mit Eseln und Kameelen bespannt! Doch ist dieß nur eine von den vielen Verirrungen in der herkömmlichen Auslegung dieser Stelle. Ein Grundfehler ist, daß man den Späher, welchen der Prophet auf Jehova's Geheiß bestellt, für das Subjekt von וַיִּקְרָא אַרְיֵה nimmt; wornach also der, welcher dazu bestellt ist, um anzusagen, was er sieht, und wohl aufzuhorchen, wenn er Wagen mit mancherlei Bespannung sieht, statt dessen damit anhöbe, daß er sich mit Löwenstimme, etwa gar wie ein Löwe seufzend[394]), gegen Gott über die lange Zeit beklagt, die er nun schon Tag und Nacht auf seiner Warte steht: eine Ungereimtheit, an welcher wenig gebessert ist, wenn man אֲדֹנָי liest anstatt אַרְיֵה[395]). Aber der Wortlaut besagt ja auch etwas ganz Anderes: nicht der vom Propheten bestellte Späher ruft wie ein Löwe, sondern er hört eine Löwenstimme rufen. Ein anderer, ein übermenschlicher Späher hat schon lange gestanden und auf das Ereigniß gewartet, von dem er nun inne wird, daß es eingetreten ist, als er die rossebespannten Wagen mit Menschen daherkommen sieht. Wenn man unter diesen Wagen — denn etwas anderes heißt רֶכֶב nun einmal nicht[396]) — das feindliche Heer versteht, welches etwa, weil es zum Angriffe geht, die hiefür unbrauchbaren Esel und Kameele in der Entfernung stehen gelassen hat[397]); so läßt man den Wächter die nun erfolgte Zer-

---

[394]) so Ewald z. d. St. [395]) so Hitzig. [396]) vgl. Drechsler z. d. St. [397]) so Knobel.

störung Babel's verkündigen, ohne daß er doch etwas weiteres, als das Heranrücken des Feinds gesehen hat: wieder eine Wunderlichkeit, welche dadurch nicht gebessert wird, daß man uns zumuthet, uns dazwischen eine Pause zu denken, in welcher er entweder den Feind in die Stadt dringen gesehen[398]), oder der ihm vermeintlich ertheilten Weisung zufolge aufgehorcht hat[399]). Doch dieß hängt schon mit einem zweiten Grundfehler der herkömmlichen Auslegung zusammen, daß man nämlich die erste Hälfte des 9. Verses für Fortsetzung der vorhergegangenen Rede ansieht, obgleich man auf diese Weise mit וַיַּעַן וַיֹּאמֶר, welches dann die Rede ohne Grund unterbricht, unmöglich zurechtkommen kann. Erzählender Vordersatz hiezu ist jenes וְהִנֵּה־זֶה בָּא רֶכֶב אִישׁ צֶמֶד פָּרָשִׁים[400]). Als die Wagen kamen, bei deren Wahrnehmung der vom Propheten aufgestellte Späher wohl aufhorchen sollte, da hörte er jene Löwenstimme in Erwiederung, also auf Anlaß eben dieses Anblicks rufen: Babel ist gefallen. Jene Wagen sind aber keine Kriegswagen und צֶמֶד פָּרָשִׁים keine Reiterpaare, sondern Fuhrwerke voll Menschen, mit Rossen bespannt, sind gemeint. Denn daß פָּרָשׁ nur das Reitpferd bedeuten könne[401]), ist eine irrige Behauptung[402]). Im 7. Verse war eben dasselbe Fuhrwerk kürzer mit רֶכֶב צֶמֶד פָּרָשִׁים bezeichnet, indem hier צֶמֶד פָּרָשִׁים in gleichem genitivischen Verhältnisse zu רֶכֶב steht wie חֲמוֹר und גָּמָל. Mit Zugvieh jeder Art, gewöhnlichem und ungewöhnlichem, bespannt, mit Menschen befrachtet, so sind die Wagen beschaffen, welche der vom Propheten, weil er selbst das Erwartete vielleicht nicht mehr erlebt, aufgestellte Späher auf seiner Warte im heiligen Lande herankommen sieht. Es sind also Wagen, auf welchen eine große Menge Volks eilends nach dem heiligen Lande gebracht wird. Nun hört aber dieser Späher bei eben demselben Anblicke einen andern rufen, es sey geschehen, worauf er längst gewartet, Babel sey gefallen. Nämlich der Geister Gottes einer — er erinnert uns an Sach. 1, 12 oder Dan. 12, 1 — hat schon längst nach dem Untergange dieser Feindin Zion's verlangend ausgesehen, und nun sagt ihm die Heim-

---

[398]) so Gesenius. [399]) so Drechsler. [400]) vgl. z. B. 1 Kön. 19, 5. [401]) so z. B. Drechsler z. B. 7. [402]) vgl. Jes. 28, 28.

kehr der dorthin verbannt gewesenen Israeliten, daß er erfolgt ist. Wie er dieß ausruft, vernimmt es der Späher des Propheten. Ob es also — so ist dieser bildliche Vorgang gemeint — eine lange Zeit währen mag, bis der in Gottes Rath von je versehene Untergang Babel's erfolgt, erfolgen wird er doch, und zwar zu dem Zwecke, damit die Gefangenschaft des Volkes Gottes ein Ende nimmt.

Dem Jesaja eigenthümlicher ist die Weissagung, welche er auch seinem ersten Spruche wider Babel als die andere Seite dazu anfügt[403]), daß Jehova in seinem Lande Assur zerbrechen und damit sein Volk von dem Joche Assur's befreien werde. Diese Weissagung verhält sich zu der vom Falle Babel's, wie Zion's Bewahrung zu Israel's Wiederbringung. Denn wenn Assur schon zum Schlage ausholt wider Zion, wird Jehova den Libanon seiner Heeresmacht fällen. So haben wir oben bei Jesaja gelesen, und mit einer Weissagung gleichen Inhalts, nur ohne Nennung Assur's, schließt er 17, 12—14 die Reihe von Sprüchen, welche den wider Juda feindlichen Völkern des heiligen Landes, zuletzt aber auch Juda selbst, nicht minder als Ephraim, das Verderben ankündigen. Das Widerfahrniß des Volkes Gottes, so zeigt sichs auch hier, ist dem der anderen Völker nicht gleich. Wenn es mit ihm zum Äußersten gekommen scheint, wird ihm solche wunderbare Hülfe seines Gottes, wie sie der Prophet nach ihren beiden Seiten in den zwei mit הוי anhebenden Sprüchen 17, 12—14 und 18, 1—7 beschreibt: dort des mächtigsten Völkerheers plötzliches Zerstieben vor dem Zornesodem Jehova's, hier die Heimbringung des verschleppten Israel aus den fernsten Gegenden und durch den Dienst der Weltvölker selbst, nachdem ihnen jene große That Jehova's und damit der Werth seines Volks und seiner heiligen Stätte kund geworden seyn wird.

Doch daß wir so den Inhalt des letztern Spruchs richtig angeben, will erst erwiesen seyn, da man sonst, auch wenn man ihn nicht vom vorhergehenden abtrennt und etwa gar mit dem folgenden über Ägypten verbindet[404]), einem an die Äthiopier gerichteten Spruch zu lesen meint. Der Prophet sagt freilich von einem Lande

---

[403]) 14, 24 — 27. [404]) so Hendewerk des Proph. Jesaja Weissagungen I. S. 420.

geflügelter Heuschrecken jenseit der Ströme von Kusch. Aber dieses מֵעֵבֶר soll er nur im Interesse des rhetorischen Effekts geschrieben haben, welchen er beabsichtigt, ohne daß er ein anderes Land meint, als Äthiopien selbst; so wie andererseits die Bezeichnung des Volks, zu welchem die Boten dieses Landes gehen, nur dazu dienen soll, durch eine Reihe grotesker Bilder die Phantasie anzuregen, die es so sehr liebt, eine fabelhafte Ferne mit Farben des Abentheuerlichen und Monströsen auszumalen[405]). Wir belassen vor allen Dingen jenes מֵעֵבֶר in seinem Rechte, wornach der Prophet ein Land anredet jenseit des fernsten Südens, welcher im Bereiche der damaligen Weltbewegungen lag, ein Land, für das er keine andere Bezeichnung hat, als nach den Welttheile überfliegenden Heuschreckenschwärmen, welche von dort her kommen. Denn daß צִלְצַל כְּנָפַיִם geflügelte Heuschrecken bedeuten kann, bedarf keines Beweises, und daß alle anderen Deutungen an bösen Gebrechen leiden, keines Nachweises. Man sagt nun freilich, von einem noch jenseit Kusch gelegenen Lande habe das ganze Alterthum nichts gewußt[406]). Aber hier sieht man eben, daß den Israeliten die Erstreckung des Festlands über das ihnen nicht blos sagenhaft bekannte Kusch hinaus nicht fremd gewesen; und was der Prophet von dem Wasserverkehre jener fernsten Gegenden sagt, erinnert lebhaft an die neuesten Entdeckungen in diesem Weltgebiete. Er konnte in der That die Vorstellung der fernsten Ferne nicht lebhafter erwecken, als indem er das Volk jenes Landes, welches er als die Heimath der fernher kommenden Heuschreckenschwärme bezeichnet, seine raschen Boten auf den fliegenden Schilfnachen die Ströme hinab oder über die Seen entsenden läßt. Und wen sollen diese Boten in der unberechenbar weiten Ferne aufsuchen? Ein fortgeschlepptes und gerauftes Volk, das aber von dem an ein Gegenstand ehrfürchtiger Scheu ist, ein Volk, das man zertheilt und zertreten hat, dessen Land Ströme zerrissen haben. Denn so verstehe ich die auf das Mannigfaltigste mißhandelte Bezeichnung desselben, den alten Übersetzungen und rabbinischen Auslegern um so unbedenklicher folgend, als man neuerdings die größere Sprachrichtigkeit ihrer

---

[405]) so Drechsler z. d. St. S. 80. 81. 82. [406]) Hitzig, Knobel z. d. St.

Auffassung des Einzelnen anerkennt, und nur um des Ganzen und des Zusammenhangs willen ihnen nicht beipflichten zu dürfen meint[407]), während wir sehen werden, daß gerade so erst der richtige Sinn des Spruchs zu Tage kommt. Für מִמְּשָׁךְ vergleichen wir Ps. 28, 3, aber auch die insgemein falsch erklärte Stelle Hiob 24, 22, und für מוֹרָט hinsichtlich der Form jenes nicht in קָרָא zu verwandelnde[408]) קֹרָא Jes. 65, 1, hinsichtlich der Bedeutung aber Jes. 50, 6. גּוֹי קַוְקַו ist ein Volk, welches der drüber hin und her gezogenen Schnur, also der Zertheilung unterlegen hat, und גּוֹי מְבוּסָה ein der Zertretung preisgegebenes Volk, ähnlich wie צֹאן הֲרֵגָה[409]) eine der Schlachtung preisgegebene Herde. Endlich בָּזוּ wird am leichtesten gleich dem aramäischen בְּזַע verstanden werden[410]), aber in dem Sinne, in welchem der syrische Übersetzer dieß Wort gebraucht, wenn er Matth. 7, 6 ῥήγνυμι damit wiedergibt: Ströme, wie jener, von welchem Jes. 8, 7—8 gesagt ist, haben das Land dieses Volks überflutet und wild zerrissen. Daß aber eben dasselbe Volk, welchem solche Mißhandlung widerfahren ist, נוֹרָא מִן־הוּא וְהָלְאָה genannt wird, unterliegt keiner Schwierigkeit, sobald man מִן־הוּא וְהָלְאָה in zeitlicher Bedeutung nimmt[411]) und הוּא auf den vorher bezeichneten Augenblick bezieht, wo jener Aufruf ergehen wird. Gerade hierdurch ist das Volk, welches der Prophet meint, so deutlich bezeichnet, daß es keiner namentlichen Nennung desselben bedarf.

Aber nicht blos jenem fernsten Südlande, welches dann seine raschen Boten in Schilfnachen entsenden wird zu dem mißhandelten, aber von selbiger Zeit an furchtbaren Volke, sondern überhaupt allen Bewohnern der weiten Welt kündigt der Prophet an, daß sich ein Neues begeben wird, das für sie seyn soll gleich der Aufrichtung eines Befehlzeichens, gleich dem Erschallen eines Befehlrufs. Denn eine Vergleichung ist כִּתְקֹעַ שׁוֹפָר und בְּנִשֹּׂא־נֵס הָרִים, jenes Objekt zu תִּרְאוּ, dieses zu תִּשְׁמָעוּ, welche zweiten Modi nicht imperativisch,

---

[407]) Drechsler z. d. St. S. 83. [408]) gegen Ewald die Proph. des A. Bdes. II. S. 482. [409]) Sach. 11, 4. [410]) vgl. Gesenius z. d. St. [411]) vgl. 1. Sam. 18, 9.

sondern futurisch gemeint sind: wie es denn auch wunderlich wäre, wenn der Welt befohlen würde, zu sehen, was ihre Augen von selbst in Anspruch nimmt wie ein auf Bergen sich erhebendes Befehlzeichen, oder zu hören, was von selbst in ihre Ohren tönt wie ein Trompetenstoß. Der Prophet weiß, daß etwas der Art kommen wird; denn Jehova hat zu ihm gesagt, er wolle ruhig zuschauen, wie klare Hitze bei sonnigem Himmel, wie eine Thauwolke bei Erndtehitze. Vor der Erndte nämlich, wenn die Blüthe vorbei ist und die Beere angesetzt hat, wird Jehova die Reben und Ranken des üppigen Weinstocks abhauen und dem Wilde der Erde und den Raubvögeln der Berge hinwerfen. Wenn man hier unter קָצִיר gegen den gewöhnlichen Gebrauch des Worts die Lese versteht, so verkümmert man nicht blos den Gedanken um seine eine Hälfte, sondern bringt auch die Bildlichkeit des Ausdrucks um ihren richtigen Verstand. Denn die Sommerhitze ist nicht zur Zeit der Weinlese, sondern zur Zeit der Getreideerndte; und wenn des Weinstocks Reben abgehauen werden zur Zeit, da er eben seine Beeren angesetzt hat, so dient ja die Erndtehitze nicht, die Trauben zu reifen. Was der Prophet — denn וְכָרַת schreibt er und nicht וְכָרַתִּי — von der Verwüstung des Weinstocks sagt, damit erklärt er die Meinung des Räthselspruchs Jehova's und den Zusammenhang, in welchen er denselben mit seiner Voraussagung eines großen, für alle Welt entscheidungsvollen Ereignisses gesetzt hat. Es sieht nämlich in der Gegenwart nicht darnach aus, als ob der Prophet des Gottes Israel's etwas der Art anzukündigen hätte: so unthätig schaut Jehova zu, wenn man sein Volk mißhandelt. Aber Gott hat ihm seine anscheinende Unthätigkeit erklärt: sie ist die Ruhe der Hitze bei sonnigem Himmel, und der Thauwolke in der heißen Zeit. Wie diese das Getreide reift, so reift sein Zuschauen die Erndte, die er einbringen will, die Erndte seines Volks. Mag auch dieselbe Hitze den Weinstock üppig gedeihen machen, so kommt es ihm doch nicht zu Gute: er wird verwüstet, wenn er eben erst seine Beeren angesetzt hat, während Israel, für die Scheuer Gottes gereift, eben jetzt in dieselbe eingebracht wird. Zu dieser Einbringung gehört auch dieß, daß die Völker das unter sie zerstreute Israel nehmen und an seinen Ort bringen, wie wir

Jes. 14, 1 gelesen haben, oder, wie wir an der vorliegenden Stelle lesen, daß fortgeschlepptes und gerauftes, zertheiltes und zertretenes Volk als Geschenk für Jehova an den Ort des Namens Jehova's gebracht wird. Wenn es bei dieser Wiederholung der obigen Bezeichnung des verschleppten Israel das eine Mal עַם und das andere Mal מֵעַם heißt, so brauchen wir weder מִן aus letzterm rückwärts zu jenem hinzuzudenken[412]), was unmöglich ist, noch vor jenem ein angeblich ausgefallenes מִן[413]) oder מֵעַם[414]) einzuschieben, noch das מִן des מֵעַם für ein מִן des Woher zu nehmen, so daß das Volk von ihm selbst her dargebracht würde[415]); sondern dieses מִן erklärt sich daraus, daß das verschleppte Israel nur ein Theil des von dem an furchtgebietenden Volkes ist. Übrigens werden wir den Inhalt dieses Spruchs, wie wir ihn verstanden haben, mit der unzweideutigsten Beziehung auf denselben Zeph. 3, 8—10 wiederholt finden.

In dem Theile des jesajanischen Buchs, welcher der Weisheit und Bildung Ägyptens, der Üppigkeit Babel's, der Sicherheit der Edomiter auf ihrem Gebirge und der Araber in ihrer Wüste, der Festigkeit Jerusalem's und dem Reichthume der tyrischen Inselstadt zufolge dem 2, 12 ausgesprochenen Grundsatze der Weissagung Gottes Gericht ankündigt, sind es, außer der schon erörterten Weissagung von der Heimkehr des in Babel gefangen gehaltenen Israel, vornämlich zwei auf den Ausgang der Dinge bezügliche Weissagungen, auf welche wir unser Augenmerk zu richten haben, der Schluß des Spruchs wider Ägypten 19, 16—25 und der Anhang hinter dem Spruche über Tyrus 23, 15—18. Beide Male bedarf es besonderer Achtsamkeit, um die geweissagten Thatsachen weder in dem sie veranschaulichenden Ausdrucke unverstanden zu belassen, noch auch bei der Auflösung desselben sie zu verflüchtigen. In dem ersten der beiden Stücke unterscheiden wir fünf solcher Thatsachen, welche immer mit einem בַּיּוֹם הַהוּא an die Thatsache des Gerichts angeschlossen werden. Die erste ist, daß in Folge der gemachten Erfahrung, was es um den Gott Juda's sey, Juda und sein Gott ein Gegenstand

---

412) so Gesenius. 413) so Knobel. 414) so Ewald. 415) so Drechsler.

des Schreckens seyn wird für Mizraim: ein Gedanke, den man seinem eigentlichen Sinne entfremdet, wenn man dazu bemerkt, diese zunächst nur knechtische Furcht vermittle naturgemäß den Übergang zur Buße[416]). Die zweite verkennt man um deß willen, weil man den Propheten so versteht, als sage er, unter den Städten Ägyptens werden ihrer fünf seyn, welche die Sprache Kanaan's reden und Jehova den Eid der Treue schwören, während die Worte vielmehr besagen, daß der Städte überhaupt nur fünf seyn werden, und daß von diesen fünfen solches gilt. Da Ägypten das Land der Städte war, so drückt sich hierin die Thatsache aus, wie weit dasselbe durch das Gericht, das ihm widerfahren, herabgebracht seyn wird[417a]). Daher wird auch eine dieser fünf Städte mit Namen genannt, nicht wie sie jetzt heißt[417b]), sondern wie sie dann heißen wird, nämlich עִיר הַהֶרֶס: von der Zerstörung, welche sie erlitten, wird sie den Namen haben, und zwar nicht sie allein, sondern ähnlich auch jede andere, indem dieser eine Name nur beispielsweise genannt ist[418]). Dieß ist also die zweite der geweissagten Thatsachen, daß der geringe Überrest Ägyptens auf die vormalige Selbstständigkeit verzichtet, und sich bequemt, ein Nebenland Juda's zu seyn. Einen Anfang der Bekehrung kann man darin nicht finden, noch im Folgenden als Fortgang derselben ein Verhältniß der Kindschaft Mizraim's zu Jehova[419]). Die dritte Thatsache ist nämlich die, daß Ägypten alsdann keinen andern Gott anrufen wird, als Jehova, aber ohne daß dieß einen andern Grund hat, als weil es seine Macht inne geworden ist. Wenn es dann viertens heißt, daß ein friedlicher Verkehr zwischen Assur und Mizraim bestehen wird und Mizraim dient mitsammt Assur — denn daß אֵת nicht Zeichen des Objekts ist, versteht sich in diesem Zusammenhange von selbst[420])—, so muß man nicht voreilig zu וְעָבְדוּ Jehova als Objekt ergänzen, sondern sich mit dem Gegensatze begnügen, daß diese beiden Völker nicht mehr herrschende Mächte sind, wie in der Gegenwart, wo sie

---

[416]) so Drechsler z. B. 16—17. [417a]) vgl. Joel 4, 19. [417b]) gegen Hitzig, wie gegen Hendewerk. [418]) vgl. Knobel z. d. St. [419]) gegen Drechsler. [420]) gegen Hitzig.

sich um die Weltherrschaft streiten, sondern dienstbar geworden sind. Eingedenk der Verheißung Jes. 14, 2 verstehen wir, daß es alsdann kein anderes herrschendes Volk gibt, als Israel. Daran werden wir auch nicht irre, wenn es fünftens heißt, alsdann werde Israel ein Drittheil seyn zu Assur und Mizraim. Denn es steht auch dabei, ein Segen wird Israel seyn inmitten der Erde, und Israel ist es, das gesegnet wird, so daß Mizraim und Assur nur in Gemeinschaft mit ihm Segen empfangen. Denn zu בְּרָכָה, welches man nur willkührlicher Weise als Subjekt nehmen kann, während es doch kein Verbum bei sich hat[421]), ist nothwendig יִשְׂרָאֵל Subjekt; und das Suffixum von בְּרָכוֹ kann auch nur auf יִשְׂרָאֵל, und nicht auf alle drei Völker[422]) oder gar auf הָאָרֶץ[423]) gehen. Man bedenke nur, welchen Gegensatz diese Weissagung zur gegenwärtigen Lage der Dinge bildet. Jetzt ist Israel abwechselnd von Mizraim und von Assur mißhandelt, bald von dem einen, bald von dem andern abhängig, in seiner Schwäche von beiden verachtet. Dann aber wird es ihnen so sehr ebenbürtig seyn, daß sie ohne dasselbe gar nicht bestehen können. Denn nur mit ihm zusammen haben die jetzt weltherrschenden Völker Heil und Segen zu hoffen, und nur um deß willen, weil der Gott dieses Volks sie dann mit Israel zusammen und gleich diesem als sein Volk ansieht[424]).

Haben wir den Propheten recht verstanden, so sagt er nicht von einer Bekehrung der Völker, durch welche sie alle eins werden mit Israel in lebendiger Erkenntniß und Liebe des wahrhaftigen Gottes, sondern nur von einem Gerichte über sie, welches sie dessen überführt, daß er über Alles mächtig ist. In einem auf dieser Erfahrung beruhenden Verhältnisse zu Jehova finden wir sie neben dem vor aller Welt Augen verherrlichten und darum auch von aller Welt geehrten und gefürchteten Israel. Wesentlich den gleichen Gedanken bietet uns nun auch die zweite der obengenannten Stellen, wo es von Tyrus heißt, es werde nach dem Gerichte, dem es anheimfallen muß, siebenzig Jahre vergessen seyn, dann aber seinen Welthandel

---

[421]) gegen Knobel. [422]) so Drechsler. [423]) so Hitzig, Knobel. [424]) vgl. Meier z. d. St.

wiederbeginnen dürfen; nur daß dessen Gewinn dann nicht mehr in seine Schatzkammern kommt, sondern Heiligthum Jehova's ist, denen, welche vor ihm wohnen, zum Gewinne, zur Sättigung und Bekleidung. Vor dem Mißverstande, als falle das angekündigte Gericht über Tyrus, und also auch der Wiederbeginn seines Welthandels, in irgend einen Zeitpunkt des gegenwärtigen Weltlaufs[425]), bewahrt uns schon die Verwandtschaft dieser Weissagung mit der wider Ägypten. Auf den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs blickt der Prophet, und sieht jenseit des über alle Größe der Welt, und darum auch über die reiche Welthandelsstadt ergehenden Gerichts, dem vor Jehova wohnenden Volke zu Ehren und zu Gute den Welthandel der lange vergessen gebliebenen Stadt wiederbeginnen: eine Weissagung, zu welcher man schwerlich etwas Alberneres bemerken kann, als die von Gesenius geäußerte Vermuthung, daß zur Zeit derselben der Tempel zu Jerusalem ohne Wohlstand gewesen seyn möge[426]). Was für das Verhältniß Ägyptens zu Israel die Weissagung einer Zukunft ist, in welcher die Städte Ägyptens die Sprache Kanaan's reden und den Gott Juda's verehren; eben das ist für das Verhältniß der Welthandelsstadt Tyrus zu Israel die Weissagung von einer Zukunft, in welcher der Gewinn ihres Handels dem Volke Jehova's gehört. Das Besondere ist hier nur, daß eine Zahl von Jahren genannt ist, welche zwischen dem Gerichte über Tyrus und der Wiederaufnahme seines Handels liegen wird. Es hat damit dieselbe Bewandniß, wie mit den vierzig Jahren, welche nach Ezechiel's Weissagung Ägypten öde liegen soll, bis es wieder bevölkert wird, um hinfort ein geringes Reich zu seyn[427]): denn eine so gänzliche Verödung Ägyptens weissagt dort Ezechiel, daß damit kein in den gegenwärtigen Weltlauf fallendes Ereigniß gemeint, sondern nur die auf den Ausgang desselben zielende Weissagung Joel's und Jesaja's von dem Gerichte über Ägypten wiederholt seyn kann. Abgesehen von der Frage, warum es das eine Mal vierzig, das andere Mal siebenzig

---

[425]) dieß gegen Hengstenberg de rebus Tyriorum S. 31 ff. oder Drechsler z. d. St. S. 163 ff., oder m. siebenzig Jahre des Jerem. S. 49, wie gegen Gesenius und Hitzig z. d. St. [426]) gegen Umbreit, Meier z. d. St. [427]) Ezech. 29, 8 ff.

Jahre sind, was seinen Grund darin haben dürfte, daß dort ein Menschenalter, hier die höchste Zeiteinheit, was in unserer Sprache ein Jahrhundert ist, bezeichnet werden sollte, liegt jedenfalls das Eine klar vor, daß der Zwischenraum zwischen Gericht und Wiederherstellung[428]) diese beiden Thatsachen der Zukunft in einer Weise auseinandertreten läßt, welche sowohl den Eindruck des so lange nachwirkenden Gerichts verstärkt, als auch in der Wiederherstellung eine That der Gnade Jehova's dankbar erkennen heißt.

So gestaltet sich das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs vor dem Blicke des Propheten, wenn er ihn auf dieses oder jenes Volk richtet, wie es Jehova zu seiner selbst oder zu seines Volkes Anerkennung bringen werde. Aber unmittelbar an die Reihe solcher Einzelweissagungen, welcher wir die zuletzt erörterten Stellen entnommen haben, schließt sich eine Schrift desselben an, in welcher sich sein Blick auf das Ende dieser gegenwärtigen Welt zumal richtet. Ich meine Jes. 24—35, ein nach meinem Dafürhalten unzertrennbares Ganzes, von welchem man auch die vier ersten Kapitel nicht abscheiden kann[429]), ohne das Übrige zu einem hauptlosen Rumpfe zu machen. Der Gang dieser Schrift ist nämlich der, daß der Prophet von dem Schreckensende dieser Welt ausgeht, welchem nur eine kleine Zahl entnommen bleiben wird, und von da zur Vernichtung der weltbeherrschenden Macht, aber ohne eine bestimmte zu nennen oder zu meinen, und näher zur Vernichtung der gegenwärtigen, aber nur erst angedeuteten, nicht genannten Weltmächte übergeht, bis er endlich die Namen Assur und Mizraim heraustreten läßt, und nun den Untergang Mizraim's dem jetzigen Israel zu Leide, den Untergang Assurs dem einstigen Israel zur Freude weissagt; so jedoch, daß er von dieser Mitte der Weissagung, wo nun auch der Widerstreit zwischen Jehova und seinem Volke, zwischen dem jetzigen und dem einstigen Israel herausgetreten ist, am Schlusse wieder zu jenem allgemeinsten Gegensatze zurückkehrt, mit welchem er angehoben hatte, zu dem Gerichte über die Welt, welcher Jehova zürnt, und der Seligkeit seiner Erlöseten auf Zion. Nicht zeitlich unterscheidet hier Jesaja das besondere Gericht über Assur von dem allverderbenden über

---

[428]) vgl. auch Jer. 48, 47; 49, 6. [429]) so zuletzt noch Drechsler.

die Welt, sondern, was Anfang und Ende seiner Weissagung ist, daß die ganze Welt zuletzt vor dem Zorne Gottes vergehen muß, besondert sich nur in der Mitte derselben nach Maßgabe der Gestalt, welche der Gegensatz zwischen der gottentfremdeten Welt und der Gemeinde Gottes angenommen hat, und erscheint hier als Erlösung des selbst zuvor gerichteten und durch das Gericht geläuterten Volkes Gottes aus der vernichtungdrohenden Gewalt des weltbeherrschenden Assur.

Ich bin bei dieser Inhaltsangabe von der Voraussetzung ausgegangen, daß 24, 1 mit הָאָרֶץ weder das heilige Land[430]), noch das assyrische Reich[431]), sondern die Erde[432]), und daß 34, 5 אֱדוֹם nicht im Sinne einer sonderlichen Weissagung wider das Edomitervolk, sondern als sinnbildliche Bezeichnung der gottentfremdeten Menschenwelt gemeint ist. Die erstere Voraussetzung bedarf keiner weitern Rechtfertigung, als daß man auf 24, 17 ff. hinweist, wo eben dieselben, welche 24, 1 unter הָאָרֶץ das heilige Land verstanden haben, nun in der gleichartigen Schilderung, welche dort beginnt, die Erde darunter verstehen, wenn auch etwa mit der willkührlichen Einschränkung, daß der Untergang des chaldäischen Weltreichs unter dem Bilde eines Weltuntergangs vorgestellt werde[433]). Ist es ja doch der gleiche Gegensatz, in welchem V. 13—16 zu V. 1—12 und in welchem V. 23 zu V. 17—22 steht. An der ersten Stelle erheben die Wenigen, welche inmitten der Völkerwelt diesem Gerichte entgehen, während alle Welt ihrer Freuden verlustig steht, einen Ruf des Frohlockens ob der hohen Majestät Jehova's. Weil der Gerechte, welcher zuvor gemeint hat, daß es aus sey mit ihm, nunmehr zu Ehren gekommen ist, wird man dem Gotte Israel's die Ehre geben von einem Ende der Welt bis zum andern. Nachdem dann im 16. Verse darauf hingewiesen worden, wie das jetzt allein fröhliche Volk Gottes vordem feindlicher Mißhandlung preisgegeben gewesen, erscheint dem zufolge das wiederholt geschilderte Verderben der Welt nicht mehr blos, wie V. 5 — 6, als

[430]) so z. B. Gesenius, Umbreit, Knobel, Drechsler. [431]) so Hitzig. [432]) so Ewald d. Proph. des A. Bdes. II. S. 507. [433]) so z. B. Gesenius, Knobel.

Strafe ihrer Sünde überhaupt, sondern ihrer Versündigung gegen die Gerechten insonderheit, während es zugleich zur Verherrlichung des in seinem Volke verunehrten Jehova dient[434]). Die letztere Beziehung tritt heraus, wo der Prophet seiner Weissagung des weltumfassenden Gerichts die Wendung gibt, daß Jehova das Heer der Höhe droben und die Könige auf Erden hier unten heimsuchen, die Könige in Haft nehmen und dem Vollzuge ihres Urtheils entgegenharren lassen, selbst aber auf Zion in allesüberstrahlender Herrlichkeit König seyn werde. Unter צְבָא הַמָּרוֹם die bösen Engel[435]) oder die Schutzgeister der einzelnen Reiche[436]) oder die Götter der Länder und Völker[437]) zu verstehen, hat man nicht den mindesten Grund, wie man denn auch an der völlig gleichartigen Stelle Jes. 34, 4 unter צְבָא הַשָּׁמַיִם nichts anderes versteht als die Sterne. Denn nicht des Himmels Mächte bezeichnet der Ausdruck[438]) im Gegensatze zu den Mächtigen auf Erden, sondern was droben herrlich ist, das Heer der Sterne[439]), neben dem, was auf Erden herrlich ist, den Königen des Erdbodens[440]). Die Letzteren — denn auf sie allein bezieht sich ja grammatisch וְאֹסְפִי[441]) — vertauschen ihre Herrlichkeit mit dem Kerker: als verurtheilte Verbrecher müssen sie in Haft ihrer Strafe entgegenharren. Denn unter der langen Zeit, nach welcher sie werden heimgesucht werden, kann man unmöglich eine Zeit der göttlichen Geduld verstehen sollen, noch unter der Heimsuchung ihre Versetzung aus dem Königshause ins Gefangenhaus[442]): wie der Satz einmal gestellt ist, kann mit מֵרֹב יָמִים nur die Zeit der Kerkerhaft selbst gemeint seyn. Aber eben so wenig kann man bei der Heimsuchung, mit welcher diese Zeit endigt, an eine Begnadigung denken: dafür wäre eine viel bestimmtere Bezeichnung erforderlich, als יִפָּקְדוּ, da man ja nach einem in Haft gelegten Verbrecher nicht zu dem Ende zu sehen pflegt, um ihn seiner Haft zu erledigen[443]). Erst ein Schmachten in langer Haft dem gewissen Tode entgegen, dann die Voll-

---

[434]) gegen Gesenius z. 24, 1. [435]) so z. B. Gesenius. [436]) so z. B. Hitzig. [437]) so z. B. Knobel. [438]) gegen Drechsler z. d. St. [439]) vgl. erste Hälfte S. 352. [440]) gegen Drechsler z. d. St. [441]) gegen Gesenius, Umbreit, Drechsler. [442]) so Drechsler. [443]) gegen Hitzig, Ewald, Knobel.

streckung des Todesurtheils, beides zusammen bildet den Gegensatz zu der nun offenbaren Herrlichkeit Jehova's, in welcher ihn seine Ältesten vor sich sehen werden auf Zion. Was nämlich die Worte וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד anlangt, so sagen sie nicht von den Ältesten Jehova's etwas aus, etwa daß sie sehr geehrt seyn[444]), oder daß sie seine Umgebung ausmachen werden[445]), sondern von Jehova, dessen זְקֵנִים übrigens auch nicht die Häupter seines Volks[446]), sondern seine Geister sind[447]). Wenn diese Himmlischen, welche als seine Rathsversammlung seinem Throne gegenüber sitzen[448]), in Jerusalem, wo er nun als König thront, Herrlichkeit vor sich sehen, oder, mit andern Worten, wenn das eine Herrlichkeit in ihren Augen ist, was sie da vor sich sehen; dann ist ja Zion sicherlich eine in himmlischer Herrlichkeit strahlende Thronstätte Jehova's geworden: er hat es dazu gemacht, während alle irdische Herrlichkeit vor ihm in Nacht und Grauen sank.

Gegenüber dieser Weissagung, welche aller Welt den Untergang und nur dem Volke Jehova's Heil in Aussicht stellt, nimmt es sich auf den ersten Blick befremdlich aus, daß nun doch 25, 6—8 für alle Völker Gutes geweissagt ist. Daß damit diejenigen Völker gemeint seyen, welche Jehova verehren, und daß ihnen Gutes geweissagt werde, nachdem sie bis dahin unter dem chaldäischen Drucke traurig gewesen, ist beides gleich unrichtig[449]). Der Prophet will nicht sowohl den Völkern, geschweige etlichen Völkern, die Jehova verehren, eine glückliche Aussicht eröffnen, als vielmehr Jehova's Selbstverherrlichung und die Verherrlichung seines heiligen Berges in Aussicht stellen. Während die Völkerwelt ihre eigene Lust verloren sieht, richtet ihr der Gott Israel's auf Zion ein Freudenmahl an. Da gehen ihr die Augen auf, daß sie erkennt, was es um ihn und seine heilige Stätte ist: denn dieß will der Prophet hier nicht minder als 22, 8, unter der Wegnahme der Decke verstanden wissen, und nicht Wegnahme einer Traurigkeit, indem er ja nicht von einer Umhüllung sagt, mit der sie sich selbst zum Zeichen der Trauer das Haupt ver-

---

444) so Vitringa. 445) so Knobel. 446) so namentlich Gesenius. 447) vgl. erste Hälfte S. 277, und Drechsler z. d. St. 448) vgl. Apokal. 4, 4. 449) gegen Knobel.

hängt haben[450]). Hiemit ist nun nicht gesagt, daß von nun an die ganze Völkerwelt in Freuden stehen wird, sondern nur daß ihr auf Zion Glückseligkeit bereitet ist. Dort kann Heil und Freude finden, wer sie dort suchen will; dort, wo kein Tod und kein Leid mehr ist, kann er des Todes und des Leides ledig gehn. Dieß gibt eben so, wie jener Spruch von der Haft der Könige, welche des Vollzugs ihres Urtheils warten, die Vorstellung einer Zeit zwischen dem Gerichte, durch welches Jehova sich und sein Volk vor aller Welt verherrlicht, und zwischen einem letzten Ende der Dinge, wie man es sich denken muß, wenn man von einem Aufrollen des Himmels liest, bei welchem all sein Heer abfällt wie dürres Weinlaub[451]), und von einem Tage der Vergeltung auf Erden, wo die Erde fällt, um nicht wieder aufzustehen, und ein Feuer ihre Bewohner frißt, welches ewiglich brennt[452]). Die beiden der Weissagung gleich nothwendigen Gedanken, eines Endgerichts, welches die schlüßliche Entscheidung zwischen Jehova und der ihm entfremdeten Welt ist, und einer Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, während dessen ihn die Völkerwelt nicht erkennt, liegen so in einander, daß der zweite aus dem ersten hervortreten oder auch hinter ihn zurücktreten kann.

Von dem letzten Haupttheile des jesajanischen Buchs K. 40—66 haben wir schon oben bemerkt, daß er sich in dem Gegensatze zwischen dem verschuldeten Unglücke des israelitischen Volks und dem gewissen Troste der Gemeinde Gottes bewegt; so zwar, fügen wir jetzt hinzu, daß der Trost, wie gleich die ersten Worten erkennen lassen, vorantritt und vorwaltet. Denn ihn wollte der Prophet seinem Volke für eine Zukunft hinterlassen, die sich zu seiner Gegenwart verhielt, wie das Jahr des Wildwuchses zum Jahre des Brachwuchses, ehe das dritte Jahr kommt, wo man wieder säet und erndtet[453]). Daher beginnt diese große Weissagungsschrift mit dem Gegensatze von Jehova und den Götzen, Israel und der Völkerwelt, zu dessen Entscheidung gleicher Weise Kores, der Verderber Babel's

---

[450]) gegen Gesenius, Ewald, Knobel u. A. [451]) Jes. 34, 4. [452]) Jes. 34, 8—9; 24, 20. [453]) vgl. Jes. 37, 30 u. dazu m. Weissagg. u. Erfüllg. I. S. 221.

und Wiederhersteller Jerusalem's, dienen wird, als der geistliche Knecht Gottes, der Erlöser Israel's und Lehrer der Völkerwelt. Sie setzt sich dann fort mit dem Gegensatze von Israel's Gegenwart und letzter Zukunft, daß man sieht, wie Großes Gott schlüßlich mit seinem Volke vorhat, aber auch, was er es sich und seinen Knecht kosten läßt, diese Wandelung zu Wege zu bringen. Sie schließt endlich mit dem Gegensatze der Frömmigkeit und Unfrömmigkeit, daß nur jener das Heil zugedacht ist, dieser aber das Verderben, und zwar beides sowohl innerhalb als außerhalb Israel's, damit nur diejenigen den Trost des Propheten sich aneignen, welche das Gebet der Buße mit ihm sprechen[454]). Die Aussicht auf das Ende der Dinge muß sich hier vor allem in so fern neu gestalten, als sie sich an die beiden Knechte Gottes anschließt, durch welche das Werk des Heils geschehen soll, an den, welcher außerhalb Israel's ersteht, Babel zu fällen, und an den, welcher innerhalb Israel's den Beruf des Prophetenthums zu Ende führt.

Als Jesaja diese Schrift verfaßte, lag die große Wendung der Dinge hinter ihm, daß Assur Jerusalem und das davidische Haus mit dem Untergange bedroht und Hiskia's Gebet diese Gefahr abgewendet hatte. Nun wird, wie eben jetzt Nahum weissagte, diese Gefahr nicht wiederkehren, aber statt ihrer die andere Drangsal folgen, welche, gleichfalls in dieser Zeit, Habakuk in Aussicht stellte. Was bereits Micha von Babel gesagt hatte, dorthin müsse die Tochter Zion in die Fremde wandern, trat jetzt in ein neues Licht, indem klar wurde, daß Babel als Sitz einer andern, als der assyrischen, als Sitz ihrer eigenen, der chaldäischen Weltmacht das Volk Gottes gefangen halten werde. Dann war aber auch schon kund, von wo der weltbeherrschenden Stadt und ihrem Reiche das Verderben kommen werde, nämlich von dem streitbaren Volke Madai, welches nicht nach Silber und Gold fragt, sondern seinen Zornwillen und damit den Zornwillen Jehova's ausrichtet[455]). Mit Namen nennt jetzt Jesaja den Herrscher, welchen Jehova dazu bestellen wird, diese neue Kraft von Osten und Norden her[456]) auf den Schau-

[454]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 96. [455]) Jes. 13, 2—5. 17—18. [456]) Jes. 41, 25.

platz der großen Weltereignisse zu führen und Babel in den Staub zu stürzen, das gefangene Volk Juda's aber in seine Heimath zu entlassen und den Wiederbau Jerusalem's und seines Gotteshauses anzuordnen[457]). Aber wenn dieß nun auch ein Trost ist, dessen sich Israel allerdings getrösten mag in seinen Nöthen, in denen es scheinen wird, als ob es gar aus mit ihm wäre; so reicht doch der Trost, welchen der Prophet zu geben hat, gar weit darüber hinaus. In einer Weise wird Jehova Zion mit dem Glanze seiner Herrlichkeit verklären, daß alle Völker zur Erkenntniß kommen, was es um Zion und was es um den Gott Zion's ist[458]). In der Beschreibung dieser Herrlichkeit will natürlich wohl unterschieden seyn zwischen den Gedanken der Verheißung und zwischen den Mitteln, sie auszusprechen. Jene gewinnt man, wenn man verallgemeinert, was beispielsweise geredet ist, und den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückführt: ein Verfahren, welches nur dann Schwierigkeit hätte, wenn die Verheißung in eine Anzahl von Einzelheiten zerfiele, statt einen einheitlichen Gedanken mannigfaltig zu veranschaulichen. Wenn von Midian und Epha gesagt ist, daß sie auf Dromedaren Gold und Weihrauch, oder von den Kedarenern und Nabathäern, daß sie ihre Heerden zu Opfern auf dem Altare Jehova's darbringen; so ist hierin die Thatsache beispielsweise vorstellig gemacht, daß die Völkerwelt den Gott Israel's als ihren Gott verehrt. Und wenn es heißt, daß in Zion Gold statt Erzes und Silber statt Eisens, Erz statt des Holzes und Eisen statt der Steine seyn werde; so ist damit die Thatsache bildweise veranschaulicht, daß alle vormalige Herrlichkeit der Erscheinung Zion's gering seyn wird gegen jene zukünftige. Daß auf dem Berge Gottes Wolf und Lamm zusammenweiden, ist Veranschaulichung eines Friedensstandes an der heiligen Stätte Gottes, in welcher auch die außermenschliche Schöpfung mitbegriffen ist[459]); und daß mit hundert Jahren sterben, der Tod eines Knaben oder eines Sünders wäre[460]), deutet nicht blos auf eine so lange Lebensdauer, wie vor der großen Fluth[461]), sondern auf ein Leben, welches der Tod nicht mehr stört. Nur scheinbar

---

[457]) Jes. 44, 28 ff. [458]) Jes. 60, 1 ff. [459]) Jes. 65, 25. [460]) Jes. 65, 20. [461]) Stier z. d. St. S. 835.

besagt die letztere Stelle weniger, als jene andere, nach welcher auf Zion der Tod überhaupt nicht mehr seyn wird[462]). Es hat damit eine gleiche Bewandniß, wie wenn unmittelbar darauf folgt, daß man Häuser bauen und drin wohnen, Weinberge pflanzen und ihre Früchte essen wird. Beides will aus dem Gegensatze zur Jetztzeit verstanden seyn, wo der Tod mitten aus dem Leben wegrafft. Geschieht dieß nicht mehr, so findet überhaupt kein Sterben mehr Statt: denn wie sollte man lebenssatt werden, wo kein Leid mehr ist?[463]) Eben so ist es nur ein anderer Zug desselben Bildes eines leidlosen Lebens, wenn es heißt, sie werden nicht dazu Kinder zeugen, um sie vor sich weg sterben zu sehen. Nicht daß sie Kinder zeugen werden, soll man daraus entnehmen[464]), noch aus jener andern Verheißung, daß sie Häuser bauen werden, sondern daß es keine vergebliche Mühe geben wird. Umgekehrt, wenn es von Zion heißt, es werde nicht mehr von Sonne und Mond, sondern von der Herrlichkeit Jehova's erleuchtet werden, und die Sonne werde ihm also nicht mehr untergehen, noch der Mond verschwinden[465]); so ist damit nicht gemeint, daß es dann Sonne und Mond nicht mehr geben wird, weil die Erde im unmittelbaren Urlichte strahlt[466]), sondern daß die heilige Stätte von der alles überstrahlenden Erscheinung der Gegenwart Gottes unwandelbar überleuchtet seyn wird: was denn freilich andererseits von der Verheißung einer vollkommen klaren Gotteserkenntniß[467]) eben so verschieden ist, wie die Wandlung unsers Leibes in die Gleiche des herrlichen Leibes Christi von unserer Erkenntniß des Sohnes Gottes.

Über diese Verklärung der Stätte Gottes auf Erden, deren Zeugen die Völker seyn werden, geht es noch hinaus, wenn Jehova seinem Volke eine so völlige Wandelung des gegenwärtigen leidvollen Wesens in Aussicht stellt, daß er einen neuen Himmel und eine neue Erde, eine neue, dann ewig unwandelbare Welt schaffen will[468]). Der Prophet gibt denn auch diese Weissagung in einem Zusammen-

---

[462]) Jes. 25, 8. [463]) gegen Knobel z. d. St. [464]) gegen Oetinger bibl. Wörterbuch, Ausg. v. Hamberger S. 111. [465]) Jes. 60, 19 — 20. [466]) Stier z. d. St. S. 710. [467]) Umbreit S. 478. [468]) Jes. 65, 17; 66, 22.

hange, in welchem er sein Volk dessen getrösten will, wie so ganz anders es mit ihm werden solle, als es jetzt mit ihm steht. Seinem Volke ist diese neue Schöpfung zugedacht, ihm zur ewigen Freude. Daher beginnt dieselbe damit, daß er Jerusalem umschafft zu einem Orte der Lust und Wonne, wo sich keinerlei Leid der Gegenwart mehr finden wird. Aus diesem Zusammenhange erhellt von selbst, daß sich die letztere Verheißung zur erstern eben so verhält, wie oben die Ankündigung eines Gerichts über Assur zu der eines Himmel und Erde verderbenden Gerichts. Zwischen beiden eröffnet sich die Aussicht auf jenen Zustand der Dinge, wo Jehova's heilige Stätte und heiliges Volk Angesichts der Völkerwelt verherrlicht seyn wird, ohne daß man sieht, wie es kommen wird, daß sich die Herrlichkeit, welche Gott in Jerusalem schafft, zu der Herrlichkeit einer neuen Welt steigern wird. Es ist damit eben so, wie mit der gedoppelten Erlösung aus Babel durch den Sieg des Kores und aus allem Leide der Gegenwart durch den Gerechten Israel's. Daß erstere der letztern vorangeht, erhellt aus der Natur der Sache; aber ausdrücklich gesagt wird es nicht, wie sich diese beiden Thatsachen der Zukunft zu einander verhalten. Israel soll sich nur überhaupt alles dessen getrösten, daß es aus Babel's Haft erlöst, daß es vor aller Welt Augen verherrlicht, daß das leidvolle Wesen dieser Welt in die Herrlichkeit einer neuen gewandelt werden wird. An die Person des Kores schließt sich die erste dieser Hoffnungen an, die zweite an die Person des gerechten Zeugen Gottes: letzteres so, daß Israel an seiner Verklärung aus dem Tode, welchen er über der Erfüllung seines Berufs erleidet, inne wird, was es um ihn ist, und in Folge dieser Erkenntniß seiner Herrlichkeit theilhaft wird; denn ihm ist zunächst verheißen, was dann auch für Zion gilt, daß Völker und Könige ihn ehren und ihm dienen werden[469]).

Es ist aber auch nur das Hervortreten dieser beiden Personen, des Kores und des Zaddik[470]), was dieser Weissagung eigenthümlich ist und sie von früherer unterscheidet. Im Übrigen bleibt die Aussicht auf das Ende der Dinge die gleiche, wie vordem. Dieß zeigt

[469]) vgl. z. B. Jes. 49, 7 mit 49, 23. [470]) Jes. 53, 11; vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 138.

sich am augenfälligsten im Schlußabschnitte 66, 5 — 24, wo sich Jehova von den Unfrommen seines Volks, welche vergeblich auf ihren äußerlichen Gottesdienst pochen, zu denen kehrt, welche sich sein Wort in Ehrfurcht und Demuth gesagt seyn lassen, und ihnen noch einmal seine trostreiche Verheißung wiederholt, wie er seinem Volke zu thun gedenke. Seine Knechte wird er die Hülfe seiner Hand, seine Feinde wird er Zorn erfahren lassen: so entscheidet sich zuletzt der Gegensatz zwischen Israel und der götzendienerischen Völkerwelt. Denn die außerisraelitische Welt meint der Prophet, und nicht abgöttische Israeliten[471]), wenn er V. 17 von denen sagt, welche sich für Götzenfeste weihen und Unreines essen. Fährt er ja doch damit fort, daß er die Weissagung Joel's von jener Sammelung aller Völker wiederholt, welche zum Gerichte über sie ausschlagen wird. „Und ich, sagt Jehova, wenn ihr Thun und Gedenken dahin gediehen ist, alle Völker und Zungen zusammenzubringen, so kommen sie und sehen meine Herrlichkeit." Ich halte nämlich מַעֲשֵׂיהֶם וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם בָּאָה für einen Participialsatz, in welchem die pluralischen Substantiva um ihres verschiedenen Geschlechts willen mit dem Singular des femininischen Prädikats verbunden sind[472]), ohne darum die Verbindung von בָּאָה mit לְקַבֵּץ aufzugeben[473]), indem die Meinung ist, daß die Völker selbst auf den Gedanken kommen, sich zu versammeln, aber Anderes erleben, als was sie dabei beabsichtigen, nämlich die schreckenvolle Machtoffenbarung des Gottes Israel's. Denn diese ist gemeint, sagen wir zweitens, den jüdischen Auslegern zustimmend, und nicht, daß die nach dem Gerichte übrige Menschheit eines seligen Schauens der Herrlichkeit Gottes gewürdigt werden soll[474]). Ein Wunderzeichen solcher Art thut Jehova an dem versammelten Völkerheere, wie er es einst an den Ägyptern gethan[475]), und läßt dann Entronnene desselben heimfliehen, damit sie in allen Weltgegenden ansagen, was sie erlebt haben[476]). Oder ist nicht beides gleich unmöglich, dieß selbst, daß Jehova Entronnene in die fernen Länder

---

[471]) so z. B. Ewald, Knobel. [472]) vgl. Jer. 49, 24. [473]) wie Hitzig. [474]) so z. B. Ewald, Umbreit, Stier. [475]) vgl. Exod. 10, 2. [476]) vgl. Hitzig u. Knobel z. d. St.

entsendet, für das Wunderzeichen, welches er an dem Völkerheere thun will, und die פְּלֵיטִים für die um ihrer Frömmigkeit willen zum Bekehrungsgeschäfte Auserlesenen zu nehmen?[477]) eine zwiefache Verkehrung des unzweideutigen Gedankens, mit welcher verglichen die andere Unmöglichkeit, בָּהֶם und מֵהֶם auf die Israeliten zu beziehen und also unter den פְּלֵיטִים Entronnene eines über Israel ergangenen Gerichts zu verstehen[478]), fast noch annehmbar erscheinen könnte. Daß sich übrigens jene Suffixa auf die im 17. Verse Bezeichneten und somit auf die außerisraelitische Menschheit beziehen, erhellt allein schon aus dem sofort eintretenden Übergange zu der Anrede Israel's וְהֵבִיאוּ אֶת־כָּל־אֲחֵיכֶם מִכָּל־הַגּוֹיִם מִנְחָה לַיהוָה: zumal diese Verheißung auf das Unverkennbarste an die bei Jesaja so oft wiederkehrende Vorhersagung erinnert, daß die Verschleppten und Zerstreueten Israel's von den Völkern selbst, unter welchen sie leben, wenn dieselben durch Jehova's große Gerichtsthat zur Erkenntniß kommen, was es um ihn und sein Volk sey, heimgebracht werden[479]). Im Zusammenhange hiemit heißt es denn auch וְגַם־מֵהֶם אֶקַּח לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם, indem Gott die Darbringung, von welcher vorher gesagt war, damit belohnt, daß er sich aus der Zahl der Darbringenden Priester nimmt, welche als solche zu den levitischen Priestern hinzukommen. Denn man darf nicht übersetzen, wie man insgemein thut, als hieße es אֶקַּח לְכֹהֲנִים, sondern sowohl der Artikel als der Beisatz לַלְוִיִּם fordert die Übersetzung „ich nehme ihrer etliche zu den levitischen Priestern hinzu". Hiemit fällt dann auch vollends jeder Grund weg, מֵהֶם auf die Heimgebrachten zu beziehen[480]), wie wenn es etwas Sonderliches wäre, daß auch solche Aaroniten zu Priestern genommen werden, welche in die Fremde verbannt gewesen sind, indem nun das nachfolgende, auf die ganze Verheißung V. 18—21 bezügliche כִּי auch in seiner Beziehung auf V. 21 gerechtfertigt erscheint. Die Erwählung Israel's bewährt sich ja in Beidem gleich sehr, wenn die Völker Jehova's Gunst damit suchen,

---

[477]) so namentlich Ewald und Umbreit. [478]) so Stier. [479]) vgl. Jes. 14, 2; 18, 7; 49, 22; 60, 9; auch 21, 7. [480]) so z. B. Hitzig, Knobel.

daß sie Israel's Söhne in ihre heilige Heimath bringen, und wenn ihr Lohn hiefür darin besteht, daß etliche aus ihrer Mitte an dem Priesterthume Levi's Theil bekommen: man sieht aus Beidem, daß Israel das Volk des wahrhaftigen Gottes und das Priesterthum Levi's das wahre Priesterthum ist[481]).

Wir haben uns die wesentlichen Gedanken der auf das Ende des jetzigen Weltlaufs gerichteten Weissagung Jesaja's vergegenwärtigt. So weit sie sich auf das endliche Gericht Gottes beziehen, finden wir sie bei Zephanja wieder, dessen ganze Schrift ja von dem Tage Jehova's handelt; so zwar, daß auch bei ihm aus dem Gerichte des Weltverderbens dasjenige Gericht sich heraushebt, welches über Israel um seiner Sünde willen, und dasjenige, welches über die Völkerwelt um ihrer Feindschaft wider das Volk Jehova's willen ergeht. Denn mit der Ankündigung eines Gerichts, welches Menschen und Vieh von der Erde wegtilgt, hebt der Prophet an, läßt aber dann dieselbe übergehen in die Androhung eines Gerichts, welches die Unfrommen aus Juda wegtilgt, und ermahnt um so mehr, dieselbe zu Herzen zu nehmen, als Jehova die Noth seines Volks wenden und ihm wider seine Feinde Recht schaffen und das Land derer, von welchen es in seinen Gränzen beeinträchtigt worden, der Philistäer und Moabiter und Ammoniter, zu eigen geben wird. Weil Jehova eine Zeit bringen will, wo er allein für Gott erkannt und als Gott geehrt wird, von einem Jeglichen an seinem Orte, also von allen Menschen und überall auf Erden[482]), drum wird er fern wie nah seine Macht erweisen, auch Kusch zu Tode schlagen, auch Assur verderben und Ninive zur Öde machen. Thut er aber so an Ninive, wie sollte er nicht auch an Jerusalem ein Gleiches thun, seine Gerechtigkeit zu erzeigen an der Ungerechtigkeit seines Volks? Er hat vergeblich seinem Volke zugerufen, es solle ihn doch ehren und seiner Weisung folgen, so werde es dessen ledig gehen, was er ihm Schlimmes zugedacht: sie haben nicht davon gelassen, übel zu thun. „Drum sollt ihr auf mich warten, fährt Jehova 3, 8 fort, auf den Tag, da ich mich aufmache, bis daß mein Gesatz ist,

---

[481]) vgl. Jer. 33, 17—18. [482]) Zeph. 2, 11.

Völker zusammenzuholen, Reiche zu Hauf zu bringen, um meinen Zorn über sie auszugießen."

Man hat an der letzterwähnten Stelle keinen Grund, לָכֵן mit „dennoch" zu übersetzen, um einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herzustellen[483]), wenn man nur חַכּוּ, statt es für eine Aufforderung zum Harren der getrosten Hoffnung zu nehmen, in dem durch den Zusammenhang an die Hand gegebenen Sinne faßt, wornach vielmehr gemeint ist, daß Jehova sie schmerzlich auf sich warten läßt[484]), nachdem sie ihn so vergeblich auf sich haben warten lassen. Aber worauf sie zu warten haben, das ist nicht ein über sie hereinbrechendes Strafgericht, welches nur deßwegen verzieht, weil Jehova vorher noch die Völker alle versammeln will, um über sie alle zumal Gericht zu halten[485]). Vielmehr ist es dieses Gericht über die versammelten Völker selbst, worauf Israel wartet, aber auch mit Schmerzen wird warten müssen. Nicht früher wird es ja seines Elends erledigt, als bis der Tag dieses Gerichts vorhanden ist, der Tag, wo Jehova sich aufmacht und die schlüßliche Entscheidung zwischen ihm selbst und den Göttern, zwischen seinem Volke und der Völkerwelt vollzieht. Ob ich Recht daran thue, gegen die Accente לְעַד כִּי zu verbinden, für welche Zusammensetzung von עַד כִּי mit לְ ich überdieß kein Beispiel weiß, lasse ich dahingestellt. Für den Gedanken wäre es jedenfalls bequemer, wenn man so verbinden könnte, als daß man עַד in der Bedeutung „Beute" nimmt[486]), da nichts nachfolgt, was zu der hiemit gegebenen Vorstellung paßt, oder לְעֵד dafür liest, wovon ziemlich das Gleiche gilt, da Jehova in diesem Zusammenhange nur als Strafvollstrecker, und nicht als Richter erscheint. Im Sinne von לָעַד aber wird man לְעַד nicht nehmen dürfen, da hiefür eben nur die Form mit Kamez unter dem ל im Gebrauche ist: überdieß hätte der Ausdruck קוּם לָעַד eine Unbehülflichkeit, welche auch das nicht rathsam erscheinen läßt, לָעַד wirklich zu lesen.

---

[483]) so Umbreit. [484]) vgl. z. B. Hiob 3, 21. [485]) so Hitzig nach LXX. [486]) so Maurer, Strauß, Umbreit.

Hat man im achten Verse הַכִּיר־לִי falsch verstanden, so verkennt man nothwendig auch die Anknüpfung des neunten durch כִּי, etwa so, als gebe derselbe den Zweck des in Aussicht gestellten Gerichts dahin an, daß die Sünde durch die Strafe getilgt werden solle[487]): eine Verkennung des Zusammenhangs, welche auch von der gebräuchlichen Mißdeutung des mit כִּי angeschlossenen Satzes herrührt. Man faßt nämlich erstens הָפַךְ in der Bedeutung „einem etwas zuwenden", aber mit dem Vorgeben, dieß heiße so viel, als einem etwas durch Umwandlung neuschaffen[488]), wenn man nicht lieber geradezu mit irriger Berufung auf 1 Sam. 10, 9 die Bedeutung „umwandeln" annimmt[489]), obgleich es nicht לְעַמִּים, sondern אֶל־עַמִּים heißt. Wäre man nicht in dem Vorurtheile gefangen gewesen, שָׂפָה בְרוּרָה müsse eine sündenreine Lippe oder Sprache seyn, so würde man schwerlich הָפַךְ mit אֶל etwas anderes haben heißen lassen, als einem etwas zukehren; bei welcher Bedeutung wir bleiben können, wenn wir בָּרוּר, wie sonst, wo es vom Sprechen gebraucht ist[490]), in der Bedeutung „hell, deutlich" nehmen. Eine deutliche, wohl vernehmliche, nicht mißzuverstehende Sprache kehrt Jehova den Völkern zu, sie alle dazu herbeizurufen im Namen Jehova's, daß sie ihm dienen wie ein Mann. Denn לְעָבְדוֹ ist eben so von קְרֹא abhängig, wie im achten Verse לִשְׁפָּךְ von אֶסַּף, indem Jehova seinen Mund den Völkern zukehrt, um sie zu rufen, und nicht damit sie ihn anrufen. Ein Beispiel, wie sie ihm dienen werden, bringt der zehnte Vers, wo aber בַּת פּוּצַי keine Apposition zu עֲתָרַי, sondern Objekt von יוֹבִלוּן ist, so wie מִנְחָתִי Prädikat zu diesem Objekte. Denn auf keinen Fall heißt עָתָר Wohlgeruch[491]), eine Bedeutung, welche das Wort auch Ezech. 8, 11 nicht hat, wo עֲתַר עֲנַן הַקְּטֹרֶת nach dem mit עָשַׁר gleichbedeutenden עָתַר[492]) erklärt seyn will. Aber auch das muß ich für irrig halten, wenn

---

[487]) so Hitzig. [488]) so z. B. Ewald, Hitzig, Umbreit. [489]) so Maurer. [490]) vgl. Hiob 33, 3 u. Schlottmann z. d. St. [491]) gegen Maurer z. d. St. u. Hävernick z. Ezech. 8, 11. [492]) vgl. z. B. Ezech. 35, 13.

man בַּת פּוּצִי, was in בַּת פּוּט zu verwandeln[493]), ein thörichter Einfall ist, für Apposition zu dem richtig erklärten עֲתָרַי ansieht. Denn erstlich heißt עֲתָרַי keineswegs „meine Anbeter“[494]), sondern „die mich bittend angehen“; zweitens ist die Form des Ausdrucks בַּת פּוּצִי gar nicht geeignet, eine Apposition zu עֲתָרַי erkennen zu lassen; und drittens können unmöglich von jenseit der Ströme Äthiopiens die zerstreuten, sondern nur die dort wohnenden Völker kommen. Daß aber בַּת פּוּצִי eine angemessene Bezeichnung der Zerstreuten des Volkes Gottes ist, leuchtet von selbst ein, und מִנְחָתִי ist dann in derselben Weise Prädikat hiezu, wie wir Jes. 18, 7 gelesen haben יוּבַל־שַׁי לַיהוָה צְבָאוֹת עַם מְמֻשָׁךְ וּמוֹרָט oder Jes. 66, 20 וְהֵבִיאוּ אֶת־כָּל־אֲחֵיכֶם מִנְחָה לַיהוָה. Wenn hiernach Jehova an jenem Tage, welchen er den Tag nennt, an dem er sich aufmachen wird, das Heer der Völkerwelt die Macht seines Zorns in einer Weise erfahren läßt, daß er damit wie mit einem vernehmlichen Rufe[495]) die Völker der ganzen Welt den Gott Israel's erkennen und mit Heimbringung der Zerstreuten seines Volks ehren heißt; so ist ja allerdings mit jenem Tage Israel's schmerzliches Warten auf seinen Gott zu Ende, und kann demnach, was V. 9—10 von demselben gesagt ist, ganz richtig mit כִּי an jenes חַכּוּ־לִי לְיוֹם קוּמִי angeschlossen werden.

Anders als mit Zephanja, verhält es sich mit Jeremia und Ezechiel. Ihr Augenmerk ist ganz auf das Nächstliegende gerichtet, auf die unabwendbare völlige Auflösung des israelitischen Gemeinwesens zuvörderst, und dann auf die unzweifelhaft gewisse Wiederherstellung desselben. Im Zusammenhange mit dem, was Jerusalem und Juda in allernächster Zeit durch Nebukadnezar widerfahren muß, sagt Jeremia von einem Kriegswetter, welches sich weit und breit über die Welt erstrecken wird. „Denn siehe, spricht Jehova, an der Stadt, die meinen Namen trägt, fange ich an, ihr Übels zu thun, und ihr solltet leer ausgehen? Ihr sollt nicht leer ausgehen, sondern über alle Bewohner der Erde rufe ich das Schwert“[496]).

---

[493]) so Ewald. [494]) so z. B. Umbreit. [495]) vgl. Jes. 18, 3. [496]) Jer. 25, 29.

Der Leidenskelch geht von Hand zu Hand, bis ihn zuletzt auch Babel trinken muß[497]). Wenn dann das Volk aus Norden[498]) kommt, unter dessen Streichen Babel fällt, um nicht wieder zu erstehen, dann wird das Volk Israel's wie Juda's mit Thränen der Buße Jehova suchen, dafür aber auch nach Zion heimkommen, um von da an seinem Gotte mit unwandelbarer Treue anzuhangen[499]). Denn Jehova wird seinem Volke vergeben, daß es dem Verhältnisse so untreu gewesen, in welches er zu ihm getreten, als er es aus Ägypten erlöste, und wird ein neues Verhältniß zu ihm eingehen, welches von dem vorigen darin verschieden ist, daß er dieß Mal seine Willensoffenbarung ihm ins Herz schreibt, statt sie ihm nur äußerlich gegenüberzustellen[500]): das Herz wird er ihm wandeln durch die Art und Weise, wie er sich jetzt offenbart. Israel wird also, und zwar Ephraim gleicher Weise wie Juda, vom Erdboden nicht verschwinden, wenn ihm auch jetzt das Äußerste widerfährt: es wird so gewiß ein Volk bleiben vor seines Gottes Angesichte, als die Ordnungen dieser Welt bleiben, so lange diese Welt besteht[501]). In seine Heimath kommt es wieder[502]), und Jerusalem wird wieder gebaut, so zwar, daß es dann keine unreinen Orte mehr daselbst gibt[503]), und keine heilige Lade mehr vonnöthen ist, weil Jerusalem in Wahrheit Gottes Thron seyn wird, welchem sich alle Völker der Erde zuwenden[504]). Ein David[505]), ein Sproß aus David's Geschlechte wird dann sein Volk wohl verwalten[506]); denn weder David's Haus kommt um seine Verheißung, noch der Stamm Levi um das Priesterthum[507]). Wenn jetzt das Reich Juda durch Nebukadnezar fällt und Jerusalem sammt seinem Gotteshause zerstört wird, so ist damit nicht gesagt, daß es keinen König aus David's Hause, keinen Priester aus Levi's Stamme mehr geben wird; denn Jehova wird Israel's Elend wenden und sich seiner wieder erbarmen. Siebenzig Jahre sind der Herrschaft der Könige Babel's gesetzt: darnach wird Babel fallen und Israel in seine Heimath wiederhergestellt

---

[497]) Jer. 25, 26. [498]) vgl. Jes. 13, 17; 41, 25. [499]) Jer. 50, 3—5. [500]) Jer. 31, 31—34. [501]) Jer. 31, 35—37. [502]) vgl. besonders Jer. 3, 18; 31, 18 ff. [503]) Jer. 31, 38 ff. [504]) Jer. 3, 16—17. [505]) Jer. 30, 9. [506]) Jer. 23, 6; 33, 15. [507]) Jer. 33, 17 ff.

werden, damit sich ihm all das Gute erfülle, das ihm Jehova geredet hat[508]).

Sowohl bei Jeremia als bei Ezechiel nimmt sich die Weissagung von Israel's Wiederherstellung so aus, als unterscheide sich der Zustand desselben, wie er nachher seyn wird, von dem, wie er vorher gewesen, nur dadurch, daß es ein vom Geiste seines Gottes zur Treue und zum Gehorsam umgewandeltes Herz hat[509]), und unter der Obhut seines von aller Welt erkannten und anerkannten[510]) Gottes in gutem Frieden und Gedeihen lebt. Das Land, in welches es wiederhergestellt wird, von Ezechiel so bestimmt als eben dasselbe bezeichnet, in welchem seine Väter gelebt haben[511]), daß sich selbst diejenigen Ausleger, welche sonst alle Weissagung dieses Inhalts umzudeuten suchen, hier gefangen geben müssen[512]), erscheint überall nur als ein gesegneter irdischer Wohnort, und die Verheißung, es zu besitzen, als eine Zusage für ein im Frieden sich fortpflanzendes Volk[513]). In dieses Land, wo Israel nach seiner Wiederbringung aus allen Ländern der Erde ohne Mauern und Riegel offen wohnt, bricht Gog, der Fürst aller nordwärts vom armenischen Gebirge wohnenden Völker, um mit Hülfe eines aus aller Welt gesammelten Heers seinen Reichthum an Gold und Silber und Vieh zu plündern[514]): ein Begebniß der fernern Zukunft, welches allerdings mit der frühern Weissagung in den Zusammenhang gesetzt wird, daß es an die Vorhersagung einer Sammelung aller Völker wider Jerusalem erinnere[515]), aber ohne daß man dieses Völkerheers Untergang durch Gottes wunderbares Gericht das Ende eines Weltlaufs bilden sieht[516]). Es heißt nur, Jehova werde sich damit vor aller Völker Augen als den erzeigen, der er ist[517]). Wir werden eine letzte Selbsterweisung Gottes darin sehen sollen, die in der Beschirmung seines erlöseten Volks gegen dieselbe Völkerwelt besteht, welche ihn bereits in der Erlösung seines zerstreuten und geknechteten Volks seine Macht hat erzeigen sehen. Nachdem schon das chaldäische Volk

---

[508]) Jer. 25, 11 — 14; 29, 10 — 14. [509]) vgl. Ezech. 11, 19; 36, 27. [510]) vgl. Ezech. 36, 23. [511]) vgl. namentlich Ezech. 37, 25. [512]) vgl. z. B. Hävernick z. Ezech. 36, 28. [513]) Ezech. 37, 25. [514]) Ezech. 38, 11. [515]) Ezech. 38, 17. [516]) vgl. Ezech. 39, 9—16. [517]) Ezech. 38, 23.

innerhalb des Gebiets des weltgeschichtlichen Gegensatzes von Assur und Mizraim neu aufgekommen war, um das Gericht an Juda zu vollziehen, und nun das Volk der Meder den Schauplatz der Weltgeschichte betrat, um Babel und die chaldäische Macht zu fällen, damit Kores Jerusalem und die Städte Juda's wiederbauen lasse; richtet sich der Blick Ezechiel's über Israel's Wiederbringung hinaus in eine weitere Ferne, wo sich ein Völkerhaufe, von welchem bis dahin nur wie ein flüchtiger Schatten über das weltgeschichtliche Gebiet gefallen war, die übrige Welt mit sich fortreißend an dem in seiner Heimath friedlich wohnenden Israel versucht[518]: wogegen der seltsame Einfall, Ezechiel meine eigentlich den Untergang des chaldäischen Weltreichs und vermeide nur den Namen des Chaldäers geflissentlich[519], eine Annahme, welche der ganzen Lage der Dinge widerspricht, unter welcher Gog Israel befehdet, gar nicht in Betracht kommen kann.

In demselben Sinne, in welchem Ezechiel mit schlichten Worten von einer Zeit weissagt, wo Israel, zu treuem Gehorsame gegen seinen Gott bekehrt, unter einem andern David im Lande seiner Väter wohnen und Jehova sein Heiligthum inmitten desselben haben wird für immerdar[520], will auch die Offenbarung verstanden seyn, welche in K. 40—48 seines Buchs verzeichnet steht. Hier so gewiß als dort ist das israelitische Volk und Land gemeint und nicht die christliche Kirche, bei welcher Auffassung ohnehin so wesentliche Züge, wie die Gleichberechtigung der Fremdlinge, welche sich Israel angeschlossen haben[521], um ihre ganze Bedeutung kommen. Zum Andern ist aber auch dieß gewiß, daß man nicht das Einzelne einzeln sinnbildlich umdeuten darf, wie etwa, daß der Fischreichthum des gesund gewordenen todten Meeres die Zahllosigkeit der neuen Gemeinde[522], oder das Gedeihen fruchtbarer Bäume an dem Wasser, das vom Tempel ausgeht, die Umschaffung der Gemeinde zu wahrhaftem Leben[523] bedeute. Alles Einzelne will immer in dem Ver-

---

[518]) vgl. Hävernick Comm. über d. Proph. Ezech. S. 594; Hitzig d. Proph. Ezech. S. 288. [519]) Ewald d. Proph. des A. Bdes. II. S. 349. [520]) Ezech. 37, 21—28. [521]) Ezech. 47, 22—23; vgl. Jes. 14, 1. [522]) Hävernick z. 47, 10. [523]) derf. z. 47, 12.

hältnisse zum Ganzen erfaßt seyn, in welchem es je an seiner Stelle steht. Wie diese Regel für das Verständniß des mosaischen Gesetzes gilt, mag man nun nach der gesetzlichen oder nach der prophetischen Bedeutung des Einzelnen fragen, eben so gilt es für die vorliegende Offenbarung. Sie gleicht aber der mosaischen vor allem darin, daß hier wie dort die Ordnung, in welcher Israel in seinem Lande wohnen und seinem Gotte dienen soll, zu einer Zeit von Gott kundgethan wird, wo es außerhalb desselben lebt und das eine Mal seiner Einpflanzung, das andere Mal seiner Wiedereinpflanzung in dasselbe entgegensieht. Empfängt nun der Prophet solche Offenbarung, in welcher er das neue Gotteshaus im segensfrohen heiligen Lande zu schauen, und die Vorschrift, wie der Dienst des Gotteshauses geschehen und das Land bewohnt werden soll, zu hören bekommt; so ist ja damit sicher verbürgt, daß Israel wieder in seinem Lande seinem Gotte dienen und Jehova wieder in seiner Mitte wohnen wird. Wie aber Israel bei seiner Erlösung aus der Fremde ein neues Herz bekommen hat, seinem Gotte nachzuwandeln, und somit anders zu ihm steht und er anders zu ihm, als vordem; so prägt sich dieß auch in dem Baue des neuen Gotteshauses und den Ordnungen des neuen Gesetzes aus, welche übrigens nur beispielsweise den neuen Zustand der Dinge andeuten. In beiden Beziehungen nehmen wir einen ähnlichen Unterschied wahr in Vergleich zu dem, was von Mose oder Salomo her bestanden hat, wie das Land, nach dem Einen zu urtheilen, daß ein vom Tempelberge ausströmendes Wasser das todte Meer gesund und das untere Kidronthal fruchtbar macht, ein anderes geworden ist, als es vordem gewesen war. Dieß im Einzelnen auszuführen, ist hier der Ort nicht: es genügt, den Gesichtspunkt bezeichnet zu haben, unter welchem das Einzelne aufgefaßt seyn will.

Daß bei Jeremia und Ezechiel das Bild der verheißenen Zukunft so wenig über den Bereich des irdisch Natürlichen hinausweisende Züge bietet, hat seinen Grund in der nächsten Bestimmung ihrer Weissagung und der Beschaffenheit ihrer zeitlichen Umgebung. Angesichts des Untergangs alles israelitischen Gemeinwesens, der Entleerung des heiligen Landes, der Wegschleppung seines Volks, der Zerstörung des Gotteshauses bedurfte es einer Verheißung, welche der Wiederherstellung alles dessen getröstete, was verloren schien, da-

mit nicht der Gedanke aufkam, als habe Gott den Weg verlassen, welchen er mit Abraham's Berufung und der Erlösung Israel's aus Ägypten angebahnt hatte, als habe er sich Israel's und Kanaan's, des Hauses David's und des Stammes Levi für die Ausführung seines Werks auf Erden entäußert und entschlagen[524]). Während nun hier die verheißene Wiederherstellung, durch welche Israel vielmehr erst recht vor aller Welt als Gottes Volk erwiesen werden wird, in eine solche Nähe rückt, daß Jeremia nur siebenzig Jahre der Chaldäerherrschaft und der Verödung Juda's rechnet; tritt für Daniel von seiner ersten Offenbarung an das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs in eine zuerst unbestimmte, nachmals aber durch ein bestimmtes Zeitmaß benannte Ferne. Sein Blick wird auf die Geschichte der aus der natürlichen Kraftentwickelung der Menschheit hervorgehenden Weltherrschaft gerichtet, auf die Zahl und die Eigenthümlichkeit ihrer einander ablösenden Gestaltungen und auf das Ende aller Herrschaft dieser Art. Da wir jetzt nur nach dem Ende der Dinge fragen, so haben wir nur die Beschaffenheit der letzten Weltherrschaft, und welches ihr Ausgang seyn wird, in Betracht zu nehmen.

Die Gestalt eines Menschenbilds hatte Nebukadnezar gesehen, dessen vier Haupttheile, Kopf, Brust, Bauch und Füße, aus verschiedenen, immer geringerm Stoffe waren. Eben so viele Reiche, so deutet Daniel das Bild, werden sich folgen von dem des Nebukadnezar an bis auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs. Sie verhalten sich zu einander, wie des menschlichen Leibes je weiter abwärts, um so weniger einheitlichen Haupttheile, zugleich aber auch wie des Bildes immer geringere Stoffe. Indem letztere den Werth der Reiche als solcher bedeuten, also ihren Werth, so ferne sie Zusammenfassungen der völkerweise zertrennten Menschheit sind, kommen beide Veranschaulichungen ihrer Verschiedenheit auf dasselbe hinaus. Dieß zeigt sich bei dem letzten der vier Reiche, dessen Mangel an Einheitlichkeit schon durch die Getrenntheit der Schenkel und Füße und durch die Vielheit der Zehen, in welche die Füße auslaufen, sodann aber auch durch die Mischung von Eisen und Thon in den

---

[524]) vgl. Jer. 33, 23 ff.

Füßen und Zehen veranschaulicht ist. Denn dieß beides hebt Daniel's Deutung hervor, einerseits מַלְכוּ פְלִיגָה תֶּהֱוֶה, wie die getrennten und in viele Zehen auseinandergehenden Füße, was allein der Bedeutung von פְלִיגָה entspricht[525]); andererseits aber לָא־לֶהֱוֶן מִן־קָצָת מַלְכוּתָא דְּבִקִין דְּנָה עִם־דְּנָה wegen der Ungleichartigkeit und תֶּהֱוֶה תַקִיפָא וּמִנַּהּ תֶּהֱוֶה תְבִירָה wegen der verschiedenen Widerstandsfähigkeit der beiden Stoffe. Man hat sich aber die Stoffe Eisen und Thon in jedem Fuße und jeder Zehe gemengt vorzustellen, und nicht einen Theil der Zehen von Eisen, den andern von Thon: eine Vorstellung, zu welcher nur kommen kann, wer eine ihm bequeme Deutung des Bilds gegen den klaren Wortlaut aufrecht zu erhalten entschlossen ist, da es ja von den Zehen ganz eben so wie von den Füßen heißt, מִנְהוֹן פַרְזֶל וּמִנְהוֹן חֲסַף[526]). Dieß letzte Reich ist also in seinem Anfange eisenstark, um die Welt zu zerschlagen und sich zu behaupten; aber in seiner Fortsetzung und seinen Ausläufen ist diese Stärke mit Schwäche gepaart, was von der Mengung seines herrschenden Volks aus zweierlei verschiedenartigen Bestandtheilen herkommt, von denen der eine zur Herrschaft geeignet ist, der andere nicht. Durch Vermischung des Bluts — בִּזְרַע אֲנָשָׁא — unter einander gemengt, werden sie doch nicht eins, sondern bleiben so äußerlich verbunden, wie Eisen und Thon. So ist das aus zehn Herrschaften bestehende Reich beschaffen, dessen Ende das Ende aller Weltmacht irdischen Ursprungs ist. Denn ein Felsstück, das von oben kommt, schlägt an die Füße des Gebilds und stürzt und zermalmt es, und wächst an zu einem Berge, der die Erde füllt: das ist ein Reich, welches Gott aufrichtet, und das ewig währt.

Wenn hier, wo in dem Traumgesichte eines Nebukadnezar nur die Geschichte der natürlichen Weltmacht und ihrer allmähligen Entwerthung vorgestellt ist, der Fels im Gegensatze zum Thon das geeignete Bild war, um das von Gott aufzurichtende Reich in seiner Gewalt, mit der es der irdischen Herrschaft ein Ende macht, und in seiner Festigkeit, mit der es unwandelbar besteht, zu veranschaulichen; so sehen wir dagegen in dem Traumgesichte Daniel's selbst, welches

---

[525]) gegen Hävernick z. Dan. 2, 42. [526]) gegen Hitzig z. d. St.

er uns im siebenten Kapitel seines Buchs erzählt, den Gegensatz zwischen der Gottlosigkeit, mit welcher die irdische Weltmacht endigt, und zwischen der Heiligkeit des Volks, welchem Gott die Herrschaft für immer gibt, vor Augen gestellt. Was dort in dem Verhältnisse der Füße zu den Schenkeln, in dem Gegensatze von Eisen und Thon veranschaulicht ist, bleibt hier außer Betracht; und die zehn Hörner der vierten Thiergestalt entsprechen zwar den Zehen des metallenen Menschenbilds, aber ihre eigentliche Bedeutung hat diese Zehnzahl dieß Mal vermöge ihrer Beziehung zu dem einen Horne, von dem es heißt, daß es Menschenaugen und einen Mund voll Rede frevelen Hochmuths habe. Doch werden wir in Erinnerung der frühern Offenbarung, wo die Zehnzahl der Reiche, in welche die vierte Weltmacht sich zertheilte, so natürlich war, wie die gleiche Zahl der Zehen an den Füßen, immerhin bemerken dürfen, daß es sich als eine willkührliche, ja als eine gotteslästerliche Änderung dieses natürlichen Verhältnisses darstellt, wenn ein eilfter Herrscher, der sich aufthut, jene menschliche Zehnzahl in eine göttliche Siebenzahl umsetzt[527]), zumal sonst seines Thuns ist, Gott in wahnsinnigem Hochmuth zu lästern, die sittliche Ordnung der Zeiten und Dinge zu verkehren, und das Volk Gottes zu befehden. Unter solchen Umständen erscheint es als eine sittliche Nothwendigkeit, daß der irdisch natürlichen, nun aber zur Unnatur entarteten Weltmacht ein Ziel gesetzt werde, deren letzter Herrscher eben so viel anders, nämlich gewaltthätiger, ist als die früheren, so viel diese vierte Weltmacht selbst anders, nämlich verderblicher, ist als die vor ihr gewesenen. Es ist ein Gericht Gottes, welches sich an dem letzten Herrscher und damit an der letzten Weltmacht, ja an der Weltmacht überhaupt vollzieht; und eben das Volk der Heiligen Gottes, welches jener widergöttliche Herrscher befehdet hat, erhält nun die Herrschaft über alle Welt und für alle Zeit. In dem Gesichte Daniel's ist der Gegensatz zwischen dieser Herrschaft des heiligen Volks und den vorhergegangenen Weltherrschaften durch den Gegensatz zwischen der in des Himmels Wolken vor Gottes Thron gesehenen Menschengestalt und den aus aufgewühltem Meere hervor-

---

[527]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 288.

gekommenen Thiergestalten ausgedrückt[528]). Denn obgleich Kahnis[529]) versichert, daß diese Erneuerung einer veralteten Meinung keinen Eindruck auf ihn gemacht habe, muß ich doch bei der Deutung bleiben, welche Daniel selbst vernommen hat, daß die menschliche Gestalt, die er gesehen, das heilige Volk sey; und obgleich Auberlen[530]) versichert, Niemand werde mir glauben, daß diese menschliche Gestalt von den Wolken des Himmels aufwärts zu Gott getragen werde, so muß ich doch dabei bleiben, daß dieselbe zunächst nicht von Gottes Throne und aus der Mitte der ihn umstehenden himmlischen Schaaren herkommt, sondern auf Wolken und demnach von unten her vor Gottes Thron gebracht wird, um zum Herrscher über die Welt bestellt zu werden.

Eröffnet sich aber eine so weite Aussicht auf drei einander folgende Weltherrschaften nach der chaldäischen, und tritt die Weltherrschaft des Volkes Gottes nicht ein, ohne daß es zuvor von dem letzten Inhaber der Weltmacht schwer bedrängt worden; wie wird es dann mit Jeremia's Verheißung, daß Israel nach siebenzig Jahren chaldäischer Herrschaft in sein Land wiederhergestellt werden solle?

Eine Antwort auf diese Frage zu finden, blieb nicht dem Nachdenken Daniel's überlassen, sondern eine Offenbarung ward ihm darüber, wie er im neunten Kapitel seines Buchs erzählt, in Erwiederung seines Gebets, Gott wolle seinem Volke, nachdem er es gestraft und damit Mose's Vorhersagung erfüllt habe, nun auch nach der Zusage seines Propheten Jeremia wieder gnädig seyn. Denn die chaldäische Herrschaft war zu Ende und die Zeit jener siebenzig Jahre fast verflossen, ohne daß es sich anließ, als sollte Jerusalem und Juda wiederhergestellt werden. In so fern nun Daniel vergewissert wurde, daß seinem Volke und der heiligen Stadt die Erfüllung alles dessen aufbehalten sei, was vordem verheißen worden, war die Offenbarung, welche er empfing, eine tröstliche. Aber wie weit hinaus über das Ende jener siebenzig Jahre streckt sich der hiefür bestimmte Zeitraum! Statt der siebenzig Jahre hört Daniel von siebenzig siebentheiligen Zeiten, zwar nicht, daß sie von jetzt an, wohl aber, daß

---

[528]) vgl. Baumgarten d. Nachtgesichte Sach. I. S. 204 ff. [529]) die Lehre vom h. Geist I. S. 34. [530]) der Proph. Dan. u. d. Offenbarg. Joh. S. 42.

sie anstatt der siebenzig Jahre verlaufen müssen, ehe sich die Verheißung erfüllt. Nachdem hiemit die Erwartung berichtigt ist, als ob die Erfüllung so nahe bevorstehe, so dient der zweite Satz der Offenbarung, die Vorstellung zu berichtigen, als werde sie mit Einem Male geschehen. Von dem an, daß ein Wort ausgeht, welches Jerusalem wiederbauen heißt, wird es noch sieben — aber nicht sieben und zweiundsechzig[531]) — jener siebentheiligen Zeiten währen, ehe der von Gott zu bestellende Fürst erscheint.

Denn daß דָּבָר ohne Artikel ein noch erst zu erwartendes Wort ist, und nicht etwa jene Weissagung Jeremia's, auf welche sich Daniel's Gebet und Gabriel's Offenbarung bezog[532]); daß zweitens dieses Wort, da דָּבָר ein לְ mit einem Infinitive hinter sich hat, der ein menschliches Thun benennt, nicht für eine Vorhersagung, sondern für ein Geheiß der Art genommen seyn will, wie jenes Jes. 44, 28 geweissagte Wort des Kores[533]); ferner daß das Wiederbauen Jerusalem's so gemeint ist, wie an dieser letztgenannten Stelle oder wie in Jeremia's eben dahin lautender Weissagung, und demnach nicht so, wie gleich hernach ein Wiederbauen Jerusalem's im Druck und Drang der Zeiten vorhergesagt wird[534]); daß endlich, was hiemit nothwendig zusammenhängt, die zweiundsechzig siebentheiligen Zeiten von den sieben gesondert bleiben und nicht ihrer neunundsechzig, sondern nur sieben zwischen dem Ausgange des Geheißes, Jerusalem wiederzubauen, und dem von Gott zu bestellenden Fürsten gezählt seyn wollen, wie denn auch im folgenden Verse nicht von dem gesagt ist, was jenseit der neunundsechzig, sondern was jenseit der zweiundsechzig Zeiten zu erwarten steht[535]): alles dieß halte ich für so gesichert, theils durch den klaren Wortlaut, theils durch die Beziehung auf die Gedanken, aus welchen Daniel's Gebet hervorgegangen war, daß ich abweichenden Deutungen nichts weiter entgegenzusetzen, sondern die Anerkennung des Augenfälligen lediglich abwarten zu müssen glaube. Was aber die Bezeichnung מָשִׁיחַ נָגִיד anlangt, so muß damit einer ge-

---

[531]) Auberlen a. a. O. S. 98. [532]) so z. B. v. Lengerke, Hitzig. [533]) gegen eben dieselben. [534]) vgl. dagegen z. B. Ebrard d. Offbarg Joh. S. 68 u. Auberlen a. a. O. S. 150. [535]) gegen Auberlen S. 98.

meint seyn, dessen Erscheinen im Gefolge der von Jesaja und Jeremia verheißenen Wiederherstellung Jerusalem's gehofft wurde[536]; also nicht etwa Kores[537], welchen Jehova der Weissagung Jesaja's zufolge zum Könige salbt[538], damit er Jerusalem wiederherstellen lasse, sondern derjenige, welcher die wiederhergestellte Stadt Gottes als Fürst verwalten wird. Ein מָשִׁיחַ ist, wen Gott selbst bestellt hat, also der Priester aus dem ein für alle Mal zum Priesterdienste erkornen Hause Aaron's und der Fürst aus dem ein für alle Mal mit der Herrscherwürde gekrönten Hause David's. Den Erstern hatte Israel auch jetzt noch, des Andern wartete es.

Wenn nun Beides, worauf Israel hoffte, die Wiederherstellung Jerusalem's und die Erscheinung seines David, jenen sieben siebentheiligen Zeiten angehört; so ist ja damit unverkennbar gesagt, daß dieselben das Ende des aus siebenzig solchen Zeiten bestehenden Zeitraums ausmachen[539]. Ist dem aber so, dann bildet die zweite Hälfte dieses Verses zu der von jenen sieben Zeiten handelnden ersten einen Gegensatz. Nachdem in der ersten die Vorstellung, als werde die Erfüllung der großen Verheißung mit einem Male geschehen, durch Benennung des Zeitraums beseitigt ist, der zwischen Anfang und Ende derselben liegen wird; so hebt nun eine Zeichnung der nähern Zukunft an, welche zwar einerseits vergewissert, daß eine Änderung der augenblicklichen Lage eintreten wird, aber andererseits auch der Täuschung begegnet, als ob hiemit die rechte Verwirklichung der Verheißung schon beginnen werde. So wenig ist dieß der Fall, daß mit Beginn der dreiundsechzigsten jener siebentheiligen Zeiten vielmehr eine neue Verheerung der nur irdisch natürlicher Weise und unter fortdauernden Bedrängnissen wieder gebauten heiligen Stadt bevorsteht. Die Worte וְשָׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ zu übersetzen „so lange wird Jerusalem wieder erbaut seyn"[540] verbietet freilich die Sprache. Aber auch das ist die Meinung nicht, als ob das Wiederbauen diese ganze Zeit über währen solle[541]:

---

[536]) vgl. z. B. Jes. 55, 3—4; Jer. 30, 9. [537]) so zuletzt Hitzig. [538]) Jes. 45, 1. [539]) vgl. Delitzsch in Herzog's theol. Real-Encycl. unter d. A. Daniel S. 283 f. [540]) so Ebrard a. a. O. S. 69. [541]) so z. B. Hengstenberg Christol. d. A. T. II. S. 465 ff.

nicht akkusativisch, sondern nominativisch, nämlich als Nominativ des vorausgeschickten Subjekts will שָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם gefaßt seyn[542]), indem es nicht sowohl darum zu thun ist, was diese Zeit über, als vielmehr was am Ende derselben geschehen wird. Jenen sieben Zeiten, mit deren Ausgange sich die Verheißung erfüllt, treten zweiundsechzig andere gegenüber, welche in eine neue Verheerung der heiligen Stadt ausgehen, nachdem dieselbe in einer der Verheißung wenig entsprechenden Weise wiedergebaut worden ist. Daß dieß keine Zeit ist, wo die Verheißung sich wahrhaft erfüllt, gibt sich übrigens schon in so fern zu erkennen, als die vor den sieben siebentheiligen Zeiten vorausgehenden zweiundsechzig, da die siebenzig an die Stelle der siebenzig Jahre treten, nothwendig diesen siebenzigjährigen Zeitraum selbst in sich begreifen und ihm also wesentlich gleichartig seyn müssen, statt sich gegensätzlich zu ihm zu verhalten.

Wer die hier gegebene Auslegung des 25. Verses für richtig erkennt, wird durch die beiden folgenden Verse gewiß nicht an ihr irre werden, aus denen ich mich daher begnüge nur einige Hauptpunkte hervorzuheben. Vor allem den Gegensatz, in welchem hier מָשִׁיחַ und נָגִיד stehen. Wenn ein מָשִׁיחַ umkommt in dieser Zeit Jerusalem's, so ist es ein priesterlicher, indem ein königlicher, ein David, erst mit der Erfüllung der Verheißung zu erwarten steht. Er kommt aber auf eine Weise um, daß es nicht, wie man erwarten könnte[543]) und wie von Einigen sprachwidrig erklärt wird[544]), וְאֵינֶנּוּ heißt, sondern וְאֵין לוֹ, das will sagen, auf eine Weise, daß mit ihm auch das Seine verloren ist, was ihm als dem Priester seines Volks von Amts wegen zugehört. Weit entfernt, daß die königliche Herrlichkeit des heiligen Volks in dieser Zeit erstände, geht ihm auch sein priesterliches Wesen, Priester und Heiligthum und Gottesdienst, verloren. Wie dieß geschieht, sagt die andere Hälfte desselben Verses: eines Fürsten Volk wird die heilige Stätte verstören. Noch wiederum wird einem fremden Fürsten, dem Fürsten eines fremden Volks Macht gelassen wider Jerusalem und sein Gottes-

[542]) vgl. v. Lengerke z. d. St. S. 448. [543]) vgl. z. B. Ps. 39, 14. [544]) so zuletzt Hitzig.

haus. Die Worte הַבָּא וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף kennzeichnen ihn dem Seher, indem sie ihn an das erinnern, was er vordem von einem Fürsten vernommen hat, welcher kommen wird, um mit Schrecken ein Ende zu nehmen. Was aber die Verstörung der heiligen Stätte anlangt, so hört er, daß sie währen wird bis zu eines Krieges Ende: es ist keine bloße Befehdung derselben, wie jene, von welcher Jes. 10, 32 gilt, sondern so lange muß das Heiligthum verstört bleiben. Hierauf wendet sich die Rede so, daß man sieht, was diese Zeit Gutes hat und welchen Ausgang sie nimmt. Denn zu הִגְבִּיר ist שָׁבוּעַ אֶחָד, zu יַשְׁבִּית desgleichen חֲצִי הַשָּׁבוּעַ Subjekt, indem נָגִיד im vorigen Verse nicht Subjekt gewesen, auch schon zu entfernt ist, um es in diesem Verse zu seyn. Auch würde der Ausdruck „der Fürst wird mit Vielen einen starken Bund machen" für das, was hiemit gemeint wäre, nicht passen[545]). Diese Zeit des Unheils wird also dazu dienen, das heilige Volk in seiner Treue am Gesetze Gottes zu befestigen; und wenn während der einen Hälfte derselben der Altardienst, welchen das Gesetz fordert, feiern muß, so geht sie dafür aus in ein Gericht des Verderbens, welches den Verstörer zu nichte macht. Daß mit den Worten יַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה ein Unheil gemeint ist gleich dem, von welchem es heißt הָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יַשְׁחִית עַם נָגִיד, daß also eben das damit gemeint ist, was Daniel sonst הֲרִים oder הֵסִיר הַתָּמִיד nennt[546]), indem zwischen diesem Ausdrucke und jenem kein sonderlicher Unterschied besteht[547]), das erhellt schon aus dem Beisatze וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם, von welchem man zugestehen wird, daß er sich wie eine nachträgliche örtliche Bestimmung zu יַשְׁבִּית זֶבַח ansieht. Wäre eine bloße Verwehrung des gesetzlichen Opferns gemeint, so hieße es etwa מְמֻזָּבֵחַ. Da aber die Opferstätte nicht blos ohne das gebührende Opfer bleibt, sondern auch eine Wandelung erleidet, welche eine Steigerung dieses Unheils ist; so wird der Ort, wo das Opfern unterbleibt, mit einem Ausdrucke benannt,

---

[545]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 306. [546]) Dan. 8, 11; 11, 31; 12, 11. [547]) gegen Auberlen a. a. O. S. 166.

welcher besagt, wozu er gleichzeitig gemacht worden ist. Auf einer götzendienerischen Deckung, welche macht, daß der Altar nicht mehr Gottes Altar ist, unterbleibt das gesetzliche Opfern. Man hat sehr zuversichtlich geläugnet[548]), daß כָּנָף die Bedeutung „Decke" habe. Mir scheint jedoch die Stelle Jes. 30, 20[549]) allein schon zu beweisen, daß die Grundbedeutung von כָּנָף „decken" ist. Weil der Vogel mit seinen Decken fliegt, erhält כָּנָף die Bedeutung „Flügel"; und weil das Gewand gleich den Flügeln des Vogels nach beiden Seiten abfällt, wird das herabhängende Ende desselben damit bezeichnet, woher dann auch der Ausdruck כַּנְפוֹת הָאָרֶץ stammt. Das Decken aber ist entweder ein bergendes oder ein verbergendes. Im letztern Sinne ist הַכְּנָף Jes. 30, 20 und ist an der vorliegenden Stelle כָּנָף gemeint. Über den Altar, auf welchem das Opfern aufgehört hat, ist etwas gedeckt, das ihn abgöttisch entweiht: ᾠκοδόμησαν, wie der Verfasser des ersten Buchs der Makkabäer mit unverkennbarer Beziehung auf unsere Stelle erzählt, ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον[550]).

So weit rückte also diese Offenbarung den verheißenen Ausgang der Dinge in die Ferne, daß lange nach der zunächst zu verhoffenden Wiedererbauung Jerusalem's eine neue Verstörung der heiligen Stätte, und dann erst der Beginn der rechten Erfüllung zu erwarten stand, welche aber auch wieder einen längern Zeitraum zwischen ihrem Anfange und ihrem Abschlusse erfordern sollte. Ob jenes Geheiß, Jerusalem wiederherzustellen, mit dem Gerichte über seinen Verstörer zusammenfallen werde, oder wie sich sonst die sieben siebentheiligen Zeiten zu den dreiundsechzig verhalten, darüber sagte diese Offenbarung nichts. Die nächstfolgende aber, durch deren Überlieferung Daniel die kommenden Geschlechter in den Stand setzte, sich auf jenes neue Unheil zu bereiten, und, wenn es eintrat, die Verwirklichung göttlicher Weissagung darin zu erkennen, geht in eine Verheißung aus, welche von jener Verstörung des heiligen Volks in

---

[548]) Ebrard d. Offbarg Joh. S. 77. [549]) vgl. Gesenius z. d. St. [550]) 1. Makk. 1, 54.

einer Weise spricht, als werde damit die Bedrängniß desselben ein Ende haben. Denn nachdem 12, 1 zugesagt ist, Michael werde alsdann sein Amt eines hülfreichen Vorkämpfers Israel's wohl ausrichten, so wird mit den Worten fortgefahren, וְהָיְתָה עֵת צָרָה אֲשֶׁר לֹא־נִהְיְתָה מִהְיוֹת גּוֹי עַד הָעֵת הַהִוא וּבָעֵת הַהִוא יִמָּלֵט עַמֶּךָ כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר. Von einer Zeit der Drangsal, dergleichen nie zuvor gewesen, und daß Israel darin nicht untergehen, sondern Erlösung finden wird, haben Asarja[551]) und Joel[552]) geweissagt, als sie von dem Ausgange des gegenwärtigen Weltlaufs sprachen. Hier aber ist das Besondere, daß sich eine Weissagung dieses Inhalts an die Schilderung dessen anschließt, was der Offenbarung Gabriel's zufolge in jener dreiundsechzigsten Woche geschehen wird. Denn daß בָּעֵת הַהִוא beim Übergange vom eilften zum zwölften Kapitel blos „einstmals" heiße[553]), bedarf ja wohl keiner Widerlegung. Andererseits hat die Stelle mit den genannten Weissagungen eine größere Verwandtschaft, als es der Fall wäre, wenn unter der Drangsal, von der sie sagt, nur eine Bedrängniß des heiligen Volks verstanden seyn wollte[554]). Es heißt nämlich nicht, Daniel's Volk werde eine große Drangsal erleiden, aber aus ihr erlöst werden, sondern eine große Drangsal werde eintreten, Daniel's Volk aber errettet werden. Was vorher von dem mancherlei Unheil gesagt war, welches jener Verstörer des heiligen Volks anrichten wird, das erweitert und steigert sich zur Vorhersagung einer vordem unerhörten Weltbedrängniß, in welcher Daniel's Volk das voraus haben werde, seiner Rettung gewiß zu seyn; und zwar einer Rettung nicht blos aus der Menschen Feindschaft in zeitlichen Friedensstand, sondern aus allem, was alsdann die Welt ängstigen wird, in immerwährenden Heilsstand, wie schon die an Jes. 4, 3 erinnernden Worte כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר zu verstehen geben.

Aber nicht diejenigen allein, welche bei Leibes Leben Zeugen dieser großen Wandlung der Dinge sind, werden des Heils, welches damit eintritt, theilhaft seyn, und nicht darin allein besteht die letzte

---

551) 2. Chron. 15, 5—7. 552) Joel 3, 3—5. 553) Hävernick z. d. St. S. 495. 554) so namentlich auch v. Lengerke z. d. St. S. 563.

Scheidung inner dem Volke Gottes, daß die im Fleische lebende Gemeinde mit Ausschluß aller Unwürdigen in ein seliges Leben verklärt wird; sondern auch unter den vorher Verstorbenen wird sich eine Scheidung vollziehen, und auch die im Tode befindlichen Gerechten werden an dem Heile, welches anbricht, Theil haben. In diesem Sinne fährt die Vorhersagung fort, וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר יָקִיצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם. Denn wenn auch nicht abzusehen ist, wie der Jude um deß willen die Heiden von der Auferstehung ausschließen sollte, weil sie angeblich in seinen Augen allesammt רְשָׁעִים seyen[555]), da es ja dann näher läge, sie zum Geschicke der unfrommen Israeliten erstehen, als lediglich im Tode verbleiben zu lassen; so bringt es doch hier der Zusammenhang mit sich, daß nur an Glieder des Volkes Daniel's gedacht ist[556]), indem die ganze Weissagung darauf hinausgeht, welches Ende die Geschicke dieses Volks nehmen werden, und man hat demnach מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר nicht mit רַבִּים zu verbinden, sondern zu übersetzen, „in Menge werden sie aus der Todtenwelt — ἐκ νεκρῶν — erstehen." Hiemit ist einerseits das Vorgeben abgewiesen, als stehe „Viele" für „Alle"[557]), andererseits aber auch die Behauptung widerlegt, als erforderte unsere Auffassung, daß es hieße רַבִּים הַיְּשֵׁנִים[558]). Es war nicht darum zu thun, die Allgemeinheit der Todtenauferstehung auszusagen, sondern zur beschränkten Zahl derer, welche diesen Ausgang der Dinge im Fleische erleben, die Menge der Todten hinzuzufügen, welche nicht minder daran Theil haben werden. Daß dabei auch derjenigen Todten gedacht wird, deren Loos ewige Schmach ist, wogegen die Herrlichkeit derer, welche Vielen zur Gerechtigkeit geholfen haben, einen desto leuchtendern Gegensatz bildet, erklärt sich aus der Absicht, den Abschluß der Geschichte Israel's in seinem ganzen Umfange zu zeichnen. Neu ist daran nur etwa der Ausdruck, daß auch von ihnen ein Erwachen aus dem Todesschlafe ausgesagt wird: die Meinung desselben, daß ein Vorgang eintreten wird, welcher sie aus

---

[555]) so z. B. Hitzig z. d. St. [556]) vgl. Oehler vet. test. sent. de rebus post mortem fut. S. 51. [557]) so Hävernick z. d. St. S. 508. [558]) gegen Böttcher de inferis I. 1. S. 232.

ihrem Todeszustande in einen Zustand völliger Verlorenheit überführt, haben wir schon Ps. 49, 15 vorgefunden.

Durch die dem Daniel zu Theil gewordenen Offenbarungen war sein Volk in den Stand gesetzt, zu unterscheiden, in wie fern die von Kores gegebene Erlaubniß, das Haus Gottes wiederzubauen, für eine Erfüllung der frühern Weissagung zu achten sey, und in wie fern nicht. Daß diese Wiederherstellung der heiligen Stätte, wenn auch nicht die wesenhafte, so doch eine Erfüllung der großen Verheißung sey, und sich deshalb zur schlüßlichen Heilsverwirklichung vorbildlich verhalte, lehrten dann die beiden Propheten, welche Gott erweckte, um zur Wiederaufnahme des über den Schwierigkeiten der neuen Anpflanzung aufgegebenen Bau's des Gotteshauses zu ermuntern, und über die Ärmlichkeit, mit welcher er ausgeführt werden mußte, so wie überhaupt über die Fortdauer der äußern Noth zu trösten. Als dem Volke das Gotteshaus, wie man es jetzt baute, im Vergleich zur frühern Herrlichkeit desselben wie nichts vorkam; versicherte Haggai, Jehova werde die nachmalige Herrlichkeit desselben größer machen, als die vormalige gewesen, indem er in einer nicht fernen Zeit die ganze Welt in einer Weise erschüttern werde, daß alles edle Gut der Völkerwelt herbeikommt[559]), um es ehrenreich zu machen. So thut Jehova diesem Hause, und dieser Ort ist es, wo er Frieden schenken wird, wenn Himmel und Erde unter seiner Hand erbeben und wanken[560]). Zur selben Zeit wird er die Throne und Kriegswagen der Völkerwelt umstürzen und ihre Reisigen fällen, Einen durch des Andern Hand, den Serubbabel aber, welcher jetzt den Bau des Heiligthums vollführt, diesen Sohn David's, aber Unterthan des Perserkönigs, gleich wie zu seinem Siegelringe machen[561]): womit nicht blos gesagt ist, daß er ihn wahren oder in Ehren halten wird wie einen Siegelring[562]), sondern daß er sich ihn seyn läßt, was ein Siegelring seinem Besitzer ist, und dieß wiederum nicht so, daß damit eine Bestätigung des Vertrags Jehova's mit dem Hause David's gemeint wäre[563]), sondern in dem Sinne, daß ihm Gott eine

---

[559]) vgl. m. Weissag u. Erfüllg. I. S. 331. [560]) Hagg. 2, 6–9. [561]) Hagg. 2, 21–23. [562]) so z. B. Hitzig, Ewald z. d. St. [563]) so Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 168.

Stellung geben wird, vermöge deren nur das, was sein Gepräge an sich hat, oder, eigentlicher geredet, was seinem Fürstenthume unterstellt ist, von Gott als sein eigen anerkannt wird. Es ist dieß eine Zusage, welche mit derjenigen, die dem David gegeben worden[564]), und um deren willen der verheißene König Israel's geradezu David genannt wird[565]), in so fern gleicher Art ist, als sie der Person Serubbabel's in der Weise gilt, daß sie, wenn nicht an ihm selbst, an einem Andern zur Erfüllung kommt, welcher sich eben so zu ihm verhält, wie der Sohn David's zu David. Somit ist durch diese beiden Weissagungen Haggai's der Bau des Tempels durch Serubbabel als eine heilsgeschichtliche Thatsache anerkannt, welche ihren gegenbildlichen Abschluß finden wird, wenn Gott zur Zeit jener großen Welterschütterung eben diesen Tempel mit den Gütern der Völkerwelt verherrlicht, und einen David, welcher auch Serubbabel ist, zu seinem Fürsten in der Welt bestellt: womit nicht sowohl eine neue Erkenntniß der Zukunft, als vielmehr ein Verständniß der Gegenwart dargereicht war.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Inhalte der Gesichte Sacharja's. Sie verständigten darüber, daß die Fortdauer desselben Zustands der Dinge, dessen Ende nach Ablauf jener siebenzig Jahre erwartet worden war, nicht irre machen dürfe in der Hoffnung auf die endliche Verwirklichung des verheißenen Heils, indem das, was jetzt geschehen sey und geschehe, für eine vorbildliche Anbahnung derselben angesehen seyn wolle. Wenn sich der Engel Jehova's Angesichts der guten Ruhe, in welcher die Völkerwelt noch dahin lebt, mit der Klage an Jehova wendet, warum er sich noch immer Jerusalem's und der Städte Juda's nicht erbarme, indem ja Zion's Erlösung an jene große Welterschütterung geknüpft war; so lehrt die Antwort Jehova's, daß er sich Zion bereits wieder in Gnaden zugewendet hat[566]), und daß er ihm alles das noch zudenkt, was ihm verheißen ist. Die Mächte, welche sein Volk nach allen Winden zerstreut haben, wird er niederwerfen, und Jerusalem wird ohne Mauer gebaut werden, weil er selbst ihm eine feurige Mauer ist, und weil

[564]) vgl. namentlich Ps. 89, 28. [565]) z. B. Hos. 3, 5; Jer. 30, 9; Ezech. 34, 23. [566]) Sach. 1, 14. 16; vgl. 8, 1. 2.

es sonst nicht Raum genug hätte für seine Menge. Denn Zion soll nicht wohnen bleiben auf dem Gebiete Babel's, sondern Jehova wird sein Volk heimkehren heißen und ihm seine Dränger zur Beute geben, und wird in solcher Machtherrlichkeit Wohnung machen in Jerusalem, daß die Völker ihm unterthänig werden[567]). Diese Zukunft bleibt Israel aufbehalten, weil es Gottes Volk ist, und Jerusalem, weil es Gottes Stadt ist. Wie Jehova den gegenwärtigen Priester Israel's seiner Sündigkeit und der Anklage Satan's ungeachtet für seinen Priester erkennt, so wird er dereinst auch einen kommen lassen, welcher sich zu ihm wie das Gegenbild zum weissagenden Vorbilde verhält, um das Allerheiligste, dessen Leere und Kahlheit jetzt bedenklich machen konnte, zu seiner rechten Herrlichkeit zu bringen und die Sünde des Landes zu tilgen, dessen Heiligthum es ist[568]). Alsdann wird die Welt erfahren, daß dieses Haus, welches jetzt Serubbabel baut und trotz allen Hindernissen auch fertig bauen wird, das Haus Gottes ist. Denn von eben dieser Stelle[569]) wird der Fluch des Gerichts ausgehen über die Sünder der ganzen Welt; der Ort aber, wo der ganzen Welt Sünde, wenn sie ihr Maß erfüllt, in diesem ihrem Vollmaße daheim seyn wird, um ihre Strafe daselbst zu empfangen, ist Sinear, das Land, von wo die Völker und Reiche ausgegangen sind, das Land Babel's. Und wenn jetzt und fernerhin eine Kriegsmacht nach der andern aufkommt, so vollbringt sich damit nur der Wille dessen, welcher der Völkerwelt wegen ihrer Feindschaft wider sein Volk zürnt: von den heiligen Bergen Israel's[570]) entsendet er die Gewalten, welchen diese Kriegsmächte dienen müssen, sein Zorngericht zu vollstrecken.

So dienen diese acht Gesichte, dessen zu vergewissern, daß der Gegensatz von Gottes Volk und der Völkerwelt, von Zion und Babel den Ausgang nehmen wird, welcher längst geweissagt ist, wie wenig es auch darnach aussieht, als wolle die große Welterschütterung eintreten, deren es hiezu bedarf, und wie wenig auch die jetzige Wiederherstellung der heiligen Stätte jener großen Verheißung gleicht. In

---

[567]) Sach. 2, 8 ff; vgl. 8, 20 ff. [568]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg. S. 362 f. [569]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 346. [570]) vgl. Sach. 6, 5 u. 14, 5 gegen Baumgarten d. Nachtgesichte Sacharja's II. S. 386. f.

den vier ersten Gesichten, welche mit dem dermaligen Zustande der Völkerwelt beginnen, und mit der einstigen Vollendung des Heiligthums schließen, handelt es sich um die Zukunft Israel's; in den vier letzten, welche mit dem dermaligen Baue des Heiligthums beginnen, und mit den Welterschütterungen schließen, in denen sich der Ausgang der Völkergeschichte anbahnt, handelt es sich um die Zukunft der Völkerwelt. Denn da unmöglich בְּכָל־הָאָרֶץ, wo es in dem sechsten oder siebenten Gesichte vorkommt, in anderm Sinne gemeint seyn kann, als in dem fünften oder achten[571]; so muß man unter den Sündern und der Sünde, wovon dort die Rede ist, die Sünder und die Sünde der ganzen Welt verstehen im Gegensatze zur Sünde des Landes, wo das rechte Gotteshaus und rechte Priesterthum ist. Daß Jehova 5, 4 den, welcher übel schwört, הַנִּשְׁבָּע בִּשְׁמִי nenat, darf hieran nicht irre machen, indem Jehova nothwendig jeden, welcher den göttlichen Namen mißbraucht, mag er einen Namen nennen, welchen er will, als einen Frevler an seinem, des alleinigen Gottes Namen achtet[572]). Zwischen dem sechsten und dem siebenten Gesichte besteht aber der Unterschied, daß es sich das eine Mal um das Geschick der Sünder handelt, das andere Mal um das erfüllte Maß der Sünde, dort um ein Woher, nämlich um den Ausgang des verderbenden Fluchs wider die Sünder, hier um ein Wohin, nämlich um den Ort, wo die Sünde der Welt in ihrem Vollmaße zu wohnen kommen wird. Von dem Heiligthum Israel's geht das Gericht aus, und in dem Lande Babel's wird die Sünde reif für das schlüßliche Gericht. Den rechten Bau aber des Gotteshauses, so lehrt schlüßlich die sinnbildliche Handlung des Propheten und vervollständigt damit den Inhalt der Gesichte, wird Einer vollbringen, welcher Priester und Fürst in Einer Person, ein gekrönter Josua ist[573]): eine Weissagung, welche die heilsgeschichtliche Bedeutung des gegenwärtigen Tempelbaues, so fern ihn der Priester Josua leitet, ähnlicher Weise in's Licht stellt, wie der letzte Spruch Haggai's, so fern er das Werk Serubbabel's ist.

---

[571]) gegen m. Weissgg u. Erfüllg I. S. 346 f. [572]) vgl. Mal. 1, 11. [573]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 363 f.

Haben nun Sacharja's Gesichte mit Einschluß der sie vervollständigenden sinnbildlichen Handlung zur Verständigung über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Gegenwart gedient; so sind dagegen seine beiden prophetischen Schriften K. 9—11 und K. 12—14 unmittelbar auf die Zukunft gerichtet. Jede derselben besteht aus drei von einander unabhängigen Weissagungen. Die Verheißung, daß Gott seinem Volke in seinem Lande gnädig seyn, aus der Völkerwelt ihm aushelfen und ihm den Sieg über sie verleihen wird, finden wir in den beiden ersten Stücken der ersten Schrift 9, 1 — 10, 2 und 10, 3 — 11, 3 wiederaufgenommen, woran sich aber 11, 4 — 17 anschließt, wie es kommt, daß Israel deßungeachtet von dem Unheil mitbetroffen wird, welchem das Menschengeschlecht überhaupt verfällt. Alle drei Stücke bewegen sich um den Gedanken, daß Israel die Herde Jehova's ist[574]): wie er sich ihrer als ihr Hirte annehmen wird, zeigt das erste, wie er sie aus der Gewalt der Hirten erlöst, von welchen sie jetzt mißhandelt wird, zeigt das zweite; wie sie durch Undank gegen ihren Hirten dem schlimmen Hirten verfällt, welchem Gott das Menschengeschlecht preisgibt, zeigt das dritte. Die Weissagung von einer letzten Bedrängung Jerusalem's finden wir in dem ersten und dem letzten Stücke der andern Schrift wieder: im ersten (12, 1—13, 6), wie es zugehen wird, daß dieselbe dem Völkerheere zum Verderben, dem Volke Gottes aber zum Heile gereicht; im dritten (14, 1—21), daß es Jehova's Machtoffenbarung ist, durch welche sie gewendet, und Jehova's Verherrlichung, welche dadurch beschafft wird. Das mittlere Stück, welches besagt, wie schwere Gerichte vorhergehen müssen, um ein rechtes Volk Gottes zu schaffen, bildet den Übergang vom ersten zum dritten.

Zwei Gedanken sind es vornämlich, welche den Inhalt des ersten dieser sechs Stücke ausmachen: erstlich daß Jerusalem unter der Hut Jehova's sicher wohnen und seines ohne irdische Machtmittel die ganze Welt beherrschenden Königs froh werden wird, wenn alle im Umfange des ehemaligen davidischen Reichs wohnhaften Völker einem Gerichte des Verderbens verfallen oder in die Gemeinde Jehova's verschwinden[575]); und zweitens, daß Zion's Volk seinem Nothstande

[574]) Sach. 9, 16; 10, 2; 10, 3; 11, 4 ff. [575]) Sach. 9, 1—10.

entnommen werden und sieghaften Streit wider die Griechen bestehen wird, von denen bei Daniel zu lesen war, daß ihrem Stoße das gewaltige Reich der Meder und Perser erliegen, nicht minder aber auch, und zwar im Zusammenhange mit dem letzten Ausgange der Geschichte Israel's, daß einer ihrer Fürsten das heilige Volk verstören und zum Kampfe um seine Heiligthümer zwingen werde[577]). Das ganze Gebiet des davidischen Reichs ist und bleibt von Gottes wegen אֶרֶץ חַדְרָךְ[578]), das heißt, Land des an sich selbst unkräftigen, aber durch Gottes Kraft gleich dem Schwerte eines Kriegsmannes[579]) schneidigen Israel: eine Deutung des Namens חַדְרָךְ, die ich auch jetzt noch für richtig halte[580]), nachdem Ebrard[581]) in seiner leichtsinnigen Weise dagegen versichert hat, חַד heiße nicht „scharf", sondern „schnell", und חַדְרָךְ könne sonach nicht, wie er mich sagen läßt, das Land bezeichnen, worin wilde Heiden und die gedrückten Israeliten zusammen lebten. Wie aber in Jehova's Augen noch immer das ganze Gebiet des davidischen Reichs Ein Land ausmacht, so ist es auch das ganze Volk Gottes, welchem die Verheißung gilt, und nicht etwa nur das jetzt wiederhergestellte Juda: was der Prophet damit ausdrückt, daß er Ephraim oder Joseph neben Juda namhaft macht[582]). Wenn er dann in dem zweiten Stücke ausführt, daß Israel sieghaft seyn wird wider die Kriegsmächte der Welt, und daß es aus der Fremde in sein Land wiederkehren wird, während die Mächte der Völkerwelt zu Grunde gehen; so nennt er hier Mizraim und Assur in derselben Weise, wie im ersten Stücke Damask und Hamath, Tyrus und Sidon, Gaza und Askalon. Im Anschlusse an die ältere Weissagung, deren Inhalt er in diesen beiden Stücken wieder aufnimmt, um zu versichern, daß ihrer Erfüllung nach wie vor entgegenzusehen sey, nennt er die dort geläufigen Namen des davidischen Reichsgebiets oder des weltbeherrschenden Völkerthums.

Das letzte Stück der ersten Schrift kommt hier nur in so ferne

---

[576]) Dan. 8, 20—21. [577]) Dan. 8, 22 ff; 9, 26; 11, 32. [578]) Sach. 9, 1. [579]) vgl. Sach. 9, 13. [580]) vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1847. H. 4. S. 943. [581]) d. Offenbarg Joh. S. 92. [582]) Sach. 9, 13.

in Betracht, als es in Aussicht stellt, wie es dem Menschengeschlechte, Israel nicht ausgenommen, am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ergehen wird. Denn daß unter der Schlachtherde, welche darum so heißt, weil ihre Herren und Hirten um ihres eigenen Vortheils willen sie schonungslos schlachten oder der Schlachtung überliefern werden[583]), das Menschengeschlecht zu verstehen ist[584]) und nicht etwa Israel[585]), sagt der Prophet selbst so deutlich, wie nur immer möglich, indem er seine uneigentliche Rede dahin erläutert, Jehova werde aufhören, sich der Bewohner der Erde anzunehmen, und werde die Menschen einander und ihren Königen preisgeben, was wieder an jene Weissagung Asarja's oder auch an den letzten Spruch Haggai's erinnert. Daher nennt auch der von Jehova bestellte Hirte seinen Entschluß, diese Herde nicht ferner weiden zu wollen, ein Aufgeben seines Verhältnisses, in das er sich zur Gesammtheit der Völker gestellt hatte. Indem er ihn aber so nennt, ist zweitens auch dieß offenbar, daß mit dem Zerbrechen des Stabs חֹבְלִים ein Vorgang gemeint seyn muß, der sich nicht mehr auf sein Verhältniß zu derjenigen Herde bezieht, welcher er zuvor schon, seinen Stab נֹעַם zerbrechend, den Hirtendienst gekündigt hat, so daß sie nun verderben oder sich unter einander auffressen mochte. Ist dem aber so, dann kann die Herde, der er gekündigt hat, nicht eine und dieselbe mit derjenigen seyn, deren Ablohnung ihn bestimmt, auch seinen zweiten Stab zu zerbrechen; weder so, daß mit צֹאן הַהֲרֻגָה und mit עֲנִיֵּי הַצֹּאן eine und dieselbe Herde gemeint[586]) noch so, daß die Lohnforderung des Hirten nicht an die עֲנִיֵּי הַצֹּאן, sondern an die צֹאן הַהֲרֻגָה gerichtet wäre[587]): was übrigens beides schon allein der 11. Vers unmöglich macht, das Erstere vermöge seines Gegensatzes zum Vorhergehenden und das Andere vermöge seines Zusammenhanges mit dem Nachfolgenden.

---

[583]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 318. [584]) gegen Umbreit z. d. St. S. 433. [585]) so neuerdings wieder Umbreit z. d. St. und Stier d. Reden des Herrn Jesu VI. S. 178. [586]) so Hengstenberg Christol. d. A. T. II. S. 230. [587]) so z. B. Stier a. a. O.

Nur von Einem Punkte aus glaube ich meine frühere Auslegung dieses Stücks berichtigen zu müssen. Es ist nicht so, daß der Hirte, welchen Jehova bestellt, den Stab נֹעַם zum Weiden des einen und den Stab חֹבְלִים zum Weiden eines andern Theils der Herde nimmt, sondern mit beiden Stäben weidet er die Herde überhaupt. Daß er bei der Lösung seines Verhältnisses zu ihr nur den erstern zerbricht, erklärt sich aus der Verschiedenheit der beiden Stäbe, welche sich in ihren Namen ausdrückt. Der Name des einen verheißt der Herde Genuß von Gütern, der Name des andern stellt Abwehr dessen in Aussicht, was ihr feindlich ist. Da es nämlich ein חֶבֶל gibt, welches „übelthun" oder „Übel anthun" bedeutet[588]), so kann חֹבְלִים, dessen Plural dann die mancherlei Mittel bedeutet, Übel anzuthun, einen angemessenen Gegensatz zu נֹעַם bilden. Die Behauptung, daß der 14. Vers eine andere Bedeutung dieses Worts fordere[589]), hätte nur dann Grund, wenn im 10. Verse der mit לְ angefügte Infinitivsatz zu der Bedeutung des Namens נֹעַם in einer Beziehung stände. Dieß ist aber offenbar nicht der Fall. An beiden Stellen ist ohne eine derartige Beziehung lediglich das Verhältniß bezeichnet, welches mit dem Zerbrechen des einen und des andern Stabs aufgehoben wird, das eine Mal das Verhältniß des Hirten zur Herde des gesammten Völkerthums, das andere Mal das Verhältniß der beiden Hälften desjenigen Theils der Herde zu einander, zu welchem der Hirte noch in einem Verhältnisse geblieben war. Das Verhältniß zur Gesammtherde aufzuheben, genügte das Zerbrechen desjenigen Stabs, unter welchem sie es gut gehabt hatte, während sie von nun an allem Mißgeschicke preisgegeben ist. Auch den andern zu zerbrechen, sah sich der Hirte erst dann veranlaßt, als auch derjenige Theil der Herde, welcher auf ihn hielt, während die Gesammtherde seiner überdrüssig geworden war, seines Herzens Unververstand und Undank zu erkennen gab.

Jene, nicht demüthigsten[590]), sondern geringsten und darum der Fürsorge sonderlich bedürftigen Schafe, welche er zusammt der übri-

---

[588]) vgl. m. Weissagg. u. Erfüllg I. S. 322 f. [589]) so Hitzig, Umbreit z. d. St., Ebrard a. a. O. S. 94. [590]) so Stier a. a. O.

gen Herde geweidet hatte[591]) erkannten an der Wendung der Dinge, welche eintrat, als er seinen Stab נֹעַם zerbrach, daß es Jehova sey, welcher durch ihn rede und handle. Um so mehr konnte er sie auffordern, ihm, wenn sie anders wollten, seinen Lohn auszuzahlen: eine Forderung, welche er an die Gesammtherde nicht gerichtet hatte. Sie zahlten ihn auch, aber nur einen Tagelohn für die dreißig Tage, während welcher er sie mit der Gesammtherde geweidet hatte, und bewiesen damit, wie schlecht sie ihres Gottes sonderliche Gnade zu würdigen verstanden. Denn da sie in dem Thun des Hirten Jehova's Thun erkannten, so war es ja in der That Jehova selbst, dessen Verhältniß zu ihnen sie so gering anschlugen. Daher warf denn auch der Hirte diesen schmählichen Lohn, welchen ihn Jehova dem Töpfer, also in den Koth hinwerfen hieß, zu dem Ende in das Gotteshaus, und gab damit die thatsächliche Erklärung, daß die heilige Stätte unter ihnen aufgehört habe, dieß zu seyn, daß sie hinfort nichts Besseres sey, als eine Lehmgrube. Wie sollte er nun dieß Volk ferner weiden? Er zerbrach auch seinen zweiten Stab, mit welchem er es nach der Auflösung des Verhältnisses zur Gesammtheit der Völker sonderlich hätte weiden mögen. Behagliches Genießen der irdischen Güter hätte es freilich nicht zu erwarten gehabt, aber doch die Hülfe seines Gottes wider die Verstörer der Welt, denen es nun gleich der Gesammtheit der Völker preisgegeben wird. Doch sagt der Hirte von dem Zerbrechen seines zweiten Stabes nicht, daß er damit sein Verhältniß zu Israel, sondern daß er das Brüderverhältniß von Juda und Israel aufgehoben habe. Denn Juda bleibt im Besitze der Verheißung, wie damals, als sich Ephraim losriß; und das Wort Jehova's durch Hosea bleibt aufrecht, daß er sich Juda's erbarmen und ihm helfen werde durch Jehova, seinen Gott[592]). Wenn also der Hirte sein Volk preisgibt, so gilt dieß nur für dasjenige Israel, welches nicht Juda, welches von Juda geschieden ist, und diese Scheidung fällt zusammen mit der Preisgebung seines Volks. Sie ist schlimmer, als jene frühere Zertrennung des heiligen Volks. Denn bei letzterer waren doch die von Juda und die von Israel immerhin Brüder geblieben, während jetzt diese

[591]) vgl. für das לָכֵן des 7. Verses Jer. 5, 2. [592]) Hos. 1, 7.

Brüderschaft aufhört, indem dasjenige Israel, welches nicht Juda ist, keinen Theil mehr an Jehova hat.

So beschreibt Sacharja die Geschichte des völkerweise lebenden Menschengeschlechts, oder vielmehr den traumähnlichen Vorgang, in welchem er sie innerlich durchlebt hat. Wir lernen daraus, wie es kommt, daß Gott das Menschengeschlecht zuletzt den verderblichen Händen derer preisgibt, welche es ihrer Selbstsucht dienstbar machen und mit herzloser Willkühr zu Grunde richten, ja daß er selbst einen Machthaber verordnet, welcher das Widerspiel dessen thut, was eines Hirten Beruf ist. Es widerfährt damit der Menschheit nur, was sie selbst verschuldet hat, indem sie sich durch ihr Verhalten um die heilsame Verwaltung brachte, der sie Gott unterstellt hatte. Gottes Wort hätte sie über sich herrschen lassen sollen, dasselbe Wort, dessen Träger der Prophet ist, so würde sie im Genusse der Lebensgüter geblieben und der verderblichen Machthaber immer wieder erledigt worden seyn. Aber die Erfahrung, welche sie davon machte, war vergeblich: sie ermüdete Gott und ward seiner müde. Der sittlichen Ordnung überdrüssig, welche Gottes Wort lehrt, wird sie auch der Güter verlustig, welche sie unter der Obhut derselben genoß, und verfällt der verderblichsten Willkührherrschaft. So die Gesammtheit der Völker. Aber auch Israel verschuldet gleiches Geschick, indem es durch die thatsächliche Bewährung der göttlichen Ordnung von der Göttlichkeit derselben überführt wird, ohne für die Wohlthat derselben den entsprechenden Dank zu erstatten. Was hilft ihm da die Erkenntniß, welche es vor der Gesammtheit der Völker voraus hat, wenn es dieselbe so übel bethätigt, daß es mit seinem Hirten und Pfleger abrechnen, mit dürftiger Gegenleistung ihn ablohnen zu können meint? Also wird auch Israel derselben verderblichen Gewalt preisgegeben, welcher die Gesammtheit der Völker anheimfällt. Seine vermeintliche Gerechtigkeit und die Gesetzlosigkeit der Völker führt zu demselben Ergebniß.

Steht es aber so, dann ist die Erfüllung der in den beiden vorhergehenden Stücken erneuerten Verheißungen keine Belohnung der Gerechtigkeit Israel's, sondern Gottes freie Gnadenthat. Und als

---

[593]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 327 f.

solche erscheint sie auch in der zweiten Schrift. Unter dem Israel, von welchem dieselbe ihrer Überschrift zufolge handelt, die Feinde des Reiches Gottes zu verstehen, ist ein nicht blos auf den ersten Anblick seltsamer Einfall [594]). Wo יִשְׂרָאֵל ohne solchen Gegensatz genannt ist, wie er Sach. 11, 14 vorkommt, kann damit nichts Anderes gemeint seyn, als das Volk Gottes im Gegensatze zur gottentfremdeten Völkerwelt; und dieser Gegensatz beherrscht ja auch die ganze K. 12—14 umfassende Schrift. Daß aber dann in der so überschriebenen Weissagung der Name Israel nicht weiter begegnet, und namentlich in dem ersten Stücke derselben nur immer von Juda und Jerusalem und dem Hause David's die Rede ist, erklärt sich, däucht mir, zureichend aus dem Umstande, daß es sich im ersten, wie im letzten Stücke immer nur um jene Entscheidung des Gegensatzes von Israel und der Völkerwelt handelt, welche an Jerusalem, die Stadt David's und Juda's, gebunden ist. Dieses Jerusalem, welches in der Gegenwart nichts weiter ist, als der Hauptort eines so kleinen Landes, einer so kümmerlichen Ansiedelung, wird Gegenstand eines Angriffs der gesammten Völkerwelt, eben hiemit aber der Schauplatz der größten weltgeschichtlichen Entscheidung werden, welche den wahrhaftigen Gott zum alleinigen Gotte der ganzen Welt macht. Schwieriger beantwortet sich die Frage, warum Jerusalem und Juda einander so gegenübergestellt werden, wie es in dem ersten Stücke geschieht. Unter der Bewohnerschaft Jerusalem's und dem Hause David's das ungläubige Israel und unter Juda die gläubige Christenheit zu verstehen [595]), ist eben auch nur ein beliebiger Einfall. In der Sache selbst ist kein anderer Gegensatz gegeben, als der von Stadt und Land, und auf einen andern führt auch der Verlauf dieser Weissagung nicht. Er genügt gleich im 2. Verse zum Verständnisse des Satzes וְגַם עַל־יְהוּדָה יִהְיֶה בַּמָּצוֹר עַל־יְרוּשָׁלִַם, wenn derselbe anders durch ein hinter יִהְיֶה zu denkendes מָצוֹר ergänzt werden darf, indem dann von jener Einschließung Jerusalem's gesagt ist, daß bei derselben [596]) Juda miteingeschlossen seyn wird. Es wird

---

[594]) gegen Hengstenberg Christol. d. A. T. II. S. 273. [595]) so Ebrard a. a. O. S. 98. [596]) vgl. Hitzig z. d. St.

nicht so seyn, wie sonst, daß nach Unterwerfung der Landesbevölkerung der Angriff gegen die auf sich beschränkte Stadt gerichtet ist; sondern das Volk des Landes, vor dem Feinde dahin zurückgewichen, theilt die Bedrängniß der Hauptstadt[597]: die ganze Landsgemeinde zumal befindet sich in der augenscheinlichsten Gefahr, vernichtet zu werden. Wo hierauf der Prophet beschreibt, wie sich der Streit dieses Tags zum Verderben des Völkerheers wendet, sehen wir diese Wendung in Juda's, nicht in Jerusalem's, Kampfreihen beginnen, aber so, daß es die Fürsten Juda's nicht sich zum Ruhme rechnen, sondern der Einwohnerschaft Jerusalem's dafür Dank wissen. Wenn sie nämlich sehen, wie des Feindes Rosse toll und blind und seine Reiter vor Schrecken sinnlos werden; so sagen sie bei sich selbst, אֲמְצָה לִי יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם בַּיהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵיהֶם, was man nicht durch andere Lesung[598] zurechtzubringen, sondern nur richtig zu verstehen braucht[599]. Die Überlegenheit, welche sie gewinnen, achten sie für eine Wirkung der Einwohnerschaft, nicht der bloßen Nähe[600], Jerusalem's; aber für eine mittelbare Wirkung derselben durch Jehova achten sie dieselbe, das heißt, für eine Wirkung ihres Gebets, weshalb auch אֱלֹהֵיהֶם, nicht אֱלֹהַי oder אֱלֹהֵינוּ, gesagt ist. Wie es also die ganze Landsgemeinde in und außer der Stadt ist, welche den Angriff zu bestehen hat; so verherrlicht auch der Sieg die ganze Gemeinde gleichermaßen: sie erzeigt sich nach V. 7 und 8 in allen ihren Gliedern als ein einig Heldenvolk.

Gewöhnlich läßt man mit dem zehnten Verse eine Wendung der Rede eintreten[601]. Aber dieser Vers steht vielmehr zum neunten im Verhältnisse eines Nachsatzes zum Vordersatze, indem er besagt, was Jehova thut, um sein Vorhaben der Vertilgung jenes Völkerheers auszuführen. Er hebt nicht etwa damit an, daß er die Gemeinde der heiligen Stadt sammt ihrem altfürstlichen Geschlechte zu kriegerischer Begeisterung entflammt: eine ganz andere Stimmung wirkt er in ihnen, daß sie seufzen und flehen. Denn dieses חֵן hat

---

[597]) vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 279. [598]) vgl. z. B. LXX. oder Hitzig z. d. St. [599]) vgl. z. B. 2 Sam. 18, 19. [600]) so Ewald d. Proph. d. A. Bdes I. S. 392. [601]) so z. B. Ewald a. a. O.

mit חָנַן „gnädig seyn" nichts zu schaffen, von welchem, wenn ich recht sehe, auch תְּחִנָּה „Flehen" im Unterschiede von תְּחִנָּה „Erbarmen" und תַּחֲנוּנִים und הִתְחַנֵּן nicht abzuleiten ist, sondern vielmehr von jenem חָנַן[602]), welches Hiob 19, 17 dicht hinter einem mit קָרָא abwechselnden הִתְחַנֵּן vorkommt[603]), und dessen Niphal Jer. 22, 23 mit dem wurzelverwandten נָאֲנַח allerdings verglichen, aber eben deshalb nicht vertauscht seyn will[604]). Ein Stöhnen und Flehen hebt also an, ja ein Klagen schier der Verzweiflung, ein allgemeines Klagen der ganzen Gemeinde in allen ihren Gliedern, ein Klagen um einen Verlust, welcher unersetzlich scheint und keine Hoffnung übrig läßt, ein Klagen, wie nach der Schlacht von Megiddo, als mit Josia's Tode die letzte Hoffnung Juda's entschwunden war. Ein Erschlagener ist es, um den sie weinen. Aber nicht als hätten sie ihn selbst erschlagen; denn das wäre nicht eine Klage, wie um einen einzigen, um den erstgebornen Sohn, noch gliche sie der um den Tod Josia's. Um einen Verlust weinen sie, den sie erlitten, nicht über ein Verbrechen, das sie selbst[605]) oder das ihre Vorfahren[606]) begangen haben. Dann kann es aber auch nicht Jehova seyn, um den sie klagen, weder so, daß דָּקַר eine andere als seine gewöhnliche Bedeutung hätte[607]), noch so, daß die Ermordung eines Propheten einem an Jehova begangenen Morde gleich gälte[608]), noch endlich so, daß zwar nicht Gott selbst der Ermordete, wohl aber der Ermordete Gott wäre[609]). Auch kann es nicht heißen, daß sie auf Jehova hin, nach dem Erschlagenen ausschauen[610]). Selbst wenn eine solche Doppelheit des Objekts von הִבִּיטוּ möglich wäre, verträge sich dieser Gedanke nicht mit dem Zusammenhange, in welchem nur von der Klage um einen Verlorenen die Rede ist, dessen Tod das Ende aller Hoffnung zu seyn scheint. אֵלַי — denn bei dieser Lesung

---

602) vgl. Fürst hebr. u. chald. Handwörterbuch s. h. v. 603) gegen Schlottmann z. d. St. 604) gegen Hitzig z. d. St. 605) gegen Umbreit z. d. St. 606) gegen Hengstenberg a. a. O. S. 293. 607) so z. B. Maurer. 608) so Hitzig, Umbreit. 609) so z. B. Hengstenberg. 610) gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 153.

bleiben wir billig[611]) — ist eben nicht Präposition, sondern Subjekt zu הִבִּיטוּ. „Meine Helden[612]), sagt Jehova, sehen, den sie erschlagen haben, und wehklagen um ihn, wie man wehklagt um den einzigen Sohn." Dieses אֵלַי[613]) ist hier um so besser an seinem Orte, als ja dieß gerade der Grundgedanke der Stelle ist, daß Jehova bei den Seinen die tiefste Entmuthigung und fast verzweifelnde Hoffnungslosigkeit zuvor eintreten läßt, ehe er den Feind vernichtet, welcher sie ängstigt, und als es unmittelbar vorher von der Bewohnerschaft Jerusalem's geheißen hat, וְהָיָה הַנִּכְשָׁל בָּהֶם בַּיּוֹם הַהוּא כְּדָוִיד וּבֵית דָּוִיד כֵּאלֹהִים כְּמַלְאַךְ יְהוָה לִפְנֵיהֶם. Allerdings ein wunderliches Heldenthum, welches damit beginnt, um eines Erschlagenen willen an allem Vermögen des Widerstands zu verzweifeln. Aber wenn sie sich dann zum Flehen und Beten wenden, so bekommen die Fürsten Juda's, ähnlich wie einst Israel im Kampfe wider Amalek, die Wirkung dieses Gebets zu sehen, daß sie ausrufen: אַמְצָה לִי יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם בַּיהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵיהֶם. Und andererseits hat solches Beten jene Selbstreinigung von allem sündigen Wesen in seinem Gefolge, welche der Prophet 13, 1—6 beschreibt.

Wer ist nun aber jener Erschlagene, dessen Tod durch Feindes Hand die Bewohner der heiligen Stadt so verzweifelt klagen heißt? Da seiner nur gedacht ist, um zu sagen, bis zu welchem Äußersten es mit ihnen kommen muß, ehe ihnen geholfen wird; so läßt sich nur aus ihrer Klage selbst entnehmen, was sie an ihm verloren haben. Der ihnen das Heil verbürgen würde und allein verbürgen könnte, ist ihnen entrissen. Ist dieß nicht derselbe, von welchem auch der Anfang des zweiten Stücks handelt, indem es mit den Worten Jehova's beginnt: „Schwert, wohlauf wider meinen Hirten und Gesellen! Schlage den Hirten, daß die Herde sich verlaufe, so werd' ich meine Hand den Kleinen zuwenden?" Den hier Genannten hat Jehova bestellt[614]), eine Gemeinschaft zu verwalten, und läßt ihn dann gewaltsam wegraffen, damit sie das Geschick einer Herde er-

[611]) gegen Ewald z. d. St. u. Bleek in d. Theol. Stud. u. Krit. 1852. II. S. 296. [612]) vgl. Joel 4, 11. [613]) vgl. Hiob 41, 17; Ezech. 31, 11; 32, 21. [614]) vgl. Hitzig z. d. St.

leide, welche, wie es Sach. 10, 2 heißt, unter ihres Hirten Leitung aufgebrochen ist, um unterwegs hirtenlos zu verkommen. Denn unter רֹעֵי einen schlechten, die Herde verwahrlosenden oder mißhandelnden Hirten zu verstehen, sey es einen König, etwa Pekah[615]) oder Jojakim[616]), oder einen Propheten[617]), oder jenen רֹעֵי הָאֱלִיל[618]), ist schon um deß willen unstatthaft, weil eines solchen Hirten Beseitigung eine Gnadenerweisung Gottes wäre, eine Erlösung der Herde; wogegen dieses Hirten Tod die Zerstreuung, also ein Unglück der Herde zur Folge hat, und demnach selbst ein Unglück für sie ist. Daß die Herde auseinanderläuft[619]), hat man auf das Exil der Juden gedeutet[620]), wozu doch das Bild nicht sonderlich passen würde. In Wahrheit will alles Unheil darunter verstanden seyn, welches für eine Gemeinschaft eintritt, wenn sie den verliert, dessen Verwaltung die wesentliche Bedingung ihres einheitlichen Bestands, ihrer Sicherheit nach außen, ihres Gedeihens nach innen gewesen ist. Da nun Jehova den Hirten seinen Hirten, seinen Gesellen nennt, so ist es bei der Bestellung desselben Gottes Wille gewesen, die Herde vor solchem Unheil zu behüten, wie es ihr jetzt widerfährt, nachdem er ihn feindlicher Gewalt preisgegeben. Das Erstere erinnert an jenen Hirten der Schlachtherde, das Andere an jenen Erschlagenen, um welchen Jerusalem wehklagen wird. Der Letztere muß, nach der Wehklage um ihn zu schließen, eben das für sein Volk gewesen seyn, wozu jener von Gott bestellt worden war; und daß sich um den Einen die Gemeinde bringt durch eigene Schuld, der Andere ihr verloren geht durch Feindes Hand, nöthigt uns nicht, die Beiden schlechthin auseinanderzuhalten. An der erstern Stelle wird nämlich dargestellt, wie es die Herde dieses Hirten selbst verschuldet, daß sie dem schlimmen Hirten anheimfällt; an der andern dagegen, welches Geschick die Herde trifft, ehe sich Jehova ihrer gnädig annimmt. Daher zerbricht er dort seinen Hirtenstab, während ihn hier der Feind seiner Herde erschlägt. Wir können beides in das Wort Jesaja's zusammenfassen נִגְּרוּ מֵאֶרֶץ חַיִּים מִפֶּשַׁע עַמִּי נֻגַּע לָמוֹ[621]).

---

615) so Ewald a. a. O. I. S. 323. 616) so Maurer. 617) so Hitzig z. d. St. in der ersten Ausgabe. 618) so Umbreit z. d. St., auch Ebrard a. a. O. S. 99. 619) vgl. Ezech. 34, 5. 620) so z. B. Ewald. 621) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 128.

Stehen nun die beiden Vorstellungen, die von dem Hirten der Schlachtherde und die von dem Erschlagenen, um welchen Jerusalem wehklagen wird, in diesem Verhältnisse zu einander; so kann auch der Hirte Jehova's, welchen das Schwert trifft, damit die Herde sich zerstreue, in so fern mit dem Erstern eine und dieselbe Person seyn, als die Versündigung Israel's gegen das Amt, durch das es im Namen Gottes verwaltet wird, schlüßlich eben den betrifft, dessen die Welt nicht verlustig gehen kann, ohne ins Verderben zu gerathen. Ich sage, die Welt, nicht Israel. Wenn nämlich mit רֹעִי auf den Hirten des eilften Kapitels zurückgewiesen ist, so muß auch הַצֹּאן dieselbe Herde seyn, wie dort, nicht Israel im Gegensatze zur Völkerwelt, sondern das Menschengeschlecht überhaupt und nur insonderheit Israel. Was eben der Verwaltung dieses Hirten unterstellt ist, geräth, wenn Gott ihn feindlicher Gewalt preisgibt, daß er von der Welt verschwindet, in ein Elend, aus welchem Gott nur die Kleinen, das heißt, nur diejenigen erlösen wird, welche inne werden, daß sie seiner Hülfe bedürfen. Mit dieser Auffassung von הַצֹּאן stimmt auch das Folgende, wenn anders בְּכָל־הָאָרֶץ „überall auf Erden" heißt und nicht „im ganzen Lande": eine Frage, bei welcher freilich der Umstand nichts zur Sache thut, daß אֶרֶץ den Artikel hat[622]), außer so fern man deswegen nicht übersetzen darf „in jedem Lande"[623]), für welche aber der andere Umstand entscheidend ist, daß כֹּל nur dann veranlaßt erscheint, wenn הָאָרֶץ die Erde ist[624]). Nimmt man aber בְּכָל־הָאָרֶץ in diesem Sinne, so sagt der achte Vers auch dann, was dem Menschengeschlechte, und nicht, was Israel widerfahren wird, wenn man unter הַצֹּאן das Volk des Hirten verstehen zu müssen glaubt. Denn die Vorstellung ist nicht die, daß die Herde überallhin verstreut, wo immer sie ist, zu zwei Drittheilen umkomme, sondern es heißt פִּי־שְׁנַיִם בָּהּ und יִוָּתֵר בָּהּ: von der Einwohnerschaft soll überall auf Erden nur ein Drittheil übrigbleiben. Gott läßt die Welt erfahren, was es heißt, eine hirten-

[622]) gegen Hengstenberg a. a. O. S. 342. [623]) so Umbreit S. 445, anders S. 449. [624]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg. II. S. 137.

lose Herde seyn, ehe er denen, welche sein am meisten bedürfen, seine hülfreiche Gnade zuwendet; und über die ganze Welt ergehen die schwersten Gerichte, ehe der geläuterte Nachblieb der Menschheit Jehova für seinen Gott erkennt und sich zu ihm hält. So lehrt der Prophet in diesem Stücke seiner zweiten Schrift, und bereitet sich damit den Übergang zum nächsten, in welchem er schildern wird, wie Jerusalem's letzte Bedrängniß in eine Machtoffenbarung Gottes ausgeht, in Folge deren alle Welt nur ihn für Gott erkennt.

Während es in dem ersten Stücke dieser Schrift das Ansehen hatte, als werde Juda's durch Gottes wunderbare Hülfe sieghafter Widerstand dem Völkerheere die Einnahme der heiligen Stadt wehren; beginnt nun das dritte mit der Ankündigung eines Tags, wo ein Heer der Völkerwelt Jerusalem einnimmt und als eroberte Stadt behandelt, bis sich Jehova selbst zum Streite wider dasselbe aufmacht. Dort sagt der Prophet, was jener Tag aus dem Volke Gottes macht, hier, bis zu welchem Äußersten es mit ihm kommt: jenes, damit man sehe, daß nicht die äußerliche Heiligkeit der Stadt es ist, was ihr hilft, noch der natürliche Kriegsmuth ihrer Bewohner; dieses, damit man sehe, daß Jehova ihre Errettung seiner wunderbaren Machtoffenbarung vorbehalten hat. Das eine dieser Begebnisse diesseit, das andere jenseit des tausendjährigen Reichs[625]), oder das eine vor die Rückkehr der Juden nach Jerusalem, das andere hinter dieselbe[626]) zu setzen, wird man hiernach nicht veranlaßt seyn, wohl aber, die eine Weissagung mit Mich. 4, 12 — 13, die andere mit Joel 4, 12 zu vergleichen. Beide wiederholt Sacharja, indem er in dieser zweiten Schrift bedacht ist, sein Volk auf die Drangsal zu bereiten, welche ihm auch jetzt noch bevorsteht, während er es in der ersten Schrift vornämlich der Herrlichkeit des verheißenen Heils versichert, das ihm auch jetzt noch zugedacht ist.

Wie wunderlich beginnt dieser Tag Jehova's! Mit Jerusalem's Plünderung hebt er an. Denn zu dem Äußersten kommt es, daß die heilige Stadt in die Gewalt des Völkerheers fällt, bis sich Jehova selbst aufmacht, zu streiten, und daß der Rest ihrer Bewohner angstvoll aus ihr flieht, und dann erst Gott mit seinen heiligen Heer-

---

[625]) so Hengstenberg a. a. O. S. 348. [626]) so Ebrard a. a. O. S. 100.

schaaren erscheint. Nicht drinnen in ihr erscheint er, sie zu beschützen wider die Feinde, sondern draußen auf dem Ölberge, welcher sich gespalten hat, die Fliehenden aufzunehmen. Sie fliehen aber nicht vor dem Gerichte, welches über die Feinde hereinbricht[627]), sondern vor den Feinden selbst. Wie man sich vor dem Erdbeben, welches in den Tagen Ussia's Jerusalem erschütterte, aus der Stadt ins Freie rettete; so flieht man jetzt vor den Feinden in der Stadt hinaus in das durch ein Erdbeben entstandene Thal, welches sich zu dem Zwecke bis an die Stelle erstreckt, wo sich die beiden Berge Gottes, Zion und Morija, berühren: denn dieser Punkt wird der Wortbedeutung nach unter אֲצַל zu verstehen seyn. Ein so schreckliches Ereigniß, wie des Ölbergs Spaltung durch ein Erdbeben ist, hat einen Weg der Flucht eröffnet — denn dieß ist die Meinung, und nicht daß es keinen andern Fluchtweg übrig gelassen hat — [628]); und so groß ist die Drangsal in der Stadt, daß man jenem Schrecknisse entgegenflieht, um ihr zu entrinnen. Der Tag, wo sich so Wunderliches begibt, ist selbst wunderlich, weder Tag noch Nacht. Es ist finster, wie bei Nacht, weil die Lichter des Himmels ihren Schein verlieren; aber wenn es Zeit wäre, daß die Nacht anbreche, wird es helle, weil die Herrlichkeit Jehova's aufleuchtet. Und wie am Himmel, so wird auf Erden alles neu. Denn wie wunderbar, wenn lebendiges Wasser in Jerusalem entquillt, daß westwärts und ostwärts das Land von dort aus getränkt wird! Von dem an kennt man auf Erden keinen andern Gott mehr, als Jehova, und seine heilige Stadt ragt deß zum Zeichen hoch empor über ihre Umgebung weit und breit. Auf eben derselben Stelle, wo sie gegenwärtig liegt— denn dieß zu besagen, dient die Zeichnung ihres Umfangs —, wird sie, statt wie jetzt ringsum von höheren Bergen umschlossen zu seyn[629]), das ganze Land umher überragen: eine so bezeichnende, als wunderbare Veränderung, welche man nicht so umdeuten muß, daß nur wieder dasselbe gesagt wäre, wie mit V. 9[630]).

Nachdem der Prophet bis V. 11 veranschaulicht hat, was sich mit Jerusalem begeben wird, beschreibt er V. 12 — 19, was dem

---

[627]) so Hengstenberg S. 357. [628]) gegen Hitzig. [629]) vgl. Robinson Palästina II. S. 15. [630]) gegen Hengstenberg S. 374.

Völkerheere widerfahren und welches von dem an die Lage der Völkerwelt seyn wird, jenes V. 13 — 15, dieses V. 16 — 19. Von der Plötzlichkeit und Grauenhaftigkeit des Todes, welcher das Völkerheer überfällt, geht er zurück auf den Anfang dieses Gerichts — denn nicht das Eine oder das Andere trifft sie, sondern das Eine nach dem Andern —[631]), und beschreibt das Entsetzen, welches sie überkommt, die sinnlose Verwirrung, welche sich ihrer bemächtigt. Vor Schrecken, nicht in feindlicher Absicht[632]), ergreifen sie Einer des Andern Hand, und in sinnloser Verwirrung erheben sie das Schwert gegen einander. Und gleichzeitig streitet Juda so gewaltig, wie es der Prophet 12, 6 beschrieben hat. Denn wer es nicht etwa über sich vermag, unter Juda die Christenheit zu verstehen, welche mit den Heiden gegen die Juden zu Felde ziehe[633]), der wird hier noch weniger als 12, 2 zu sagen wissen, warum Juda's, wenn das בְּ hinter תִּלָּחֵם im Sinne der Feindlichkeit steht, gerade in diesem Zusammenhange so gedacht wird; und wenn er sich dann nicht damit begnügt, den Propheten einer Ungehörigkeit zu zeihen[634]), so wird er sich um so lieber von der richtigern Erklärung der frühern Stelle leiten lassen, und sich der Thatsache nicht verschließen, daß בְּ bei נִלְחַם, wo es sich um Orte handelt, im Sinne der Feindlichkeit zwar gemeint seyn kann, wie 1 Sam. 23, 1; Richt. 9, 45; 2 Sam. 12, 26. 27. 29[635]), aber nicht nothwendig so gemeint seyn muß. Jes. 30, 32 steht es so gewiß in blos örtlicher Bedeutung, so gewiß dort die Beziehung des femininischen Suffixums auf ein Subjekt, auf welches sich in dem nämlichen Verse ein masculinisches Suffixum bezieht, eine sprachliche Unmöglichkeit ist[636]). Aber freilich wäre für den Gedanken der vorliegenden Stelle noch nicht viel gewonnen, wenn es hieße „auch Juda wird in Jerusalem kämpfen", indem sich auch von dieser Bemerkung nicht absehen ließe, was sie hier soll. Denn daß damit Juda's Theilnahme an der Beute ein-

---

631) gegen Ewald S. 397. 632) gegen Hitzig, Maurer, Hengstenberg. 633) so Ebrard a. a. O. S. 99. 634) so Hitzig. 635) gegen Hengstenberg S. 383 f. 636) vgl. Ewald die Proph. des A. Bdes I. S. 273 gegen Gesenius, Knobel, Hahn u. A. z. Jes. 30, 32.

geleitet werde, ist eine in der Stelle selbst alles Anhalts entbehrende Deutung[637]). Einen Zusammenhang kann die Bemerkung nur mit dem Vorhergehenden haben, nicht mit dem Nachfolgenden. Sie hat ihn aber auch, wenn man nur den Ton des וְגַם auf den ganzen Satz und nicht auf das Subjekt desselben allein fallen läßt, und demnach übersetzt „auch wird Juda kämpfen bei Jerusalem." Zu dem Schrecken, welcher die Feinde erstarren, zu der Sinnesverwirrung, welche sie gegen einander wüthen macht, kommt der Angriff Juda's hinzu, ihre Lage zu einer verzweifelten zu machen, bis mit der Erscheinung Jehova's das Gericht des grauenhaftesten Todes sie überfällt.

Die Wirkung des gewaltigen Ereignisses auf die ganze Völkerwelt wird damit bezeichnet, daß es heißt, alle Welt werde alljährlich nach Jerusalem wallfahrten, um das Laubhüttenfest zu feiern. Gerade dieses Fest ist genannt, weil sich in der Theilnahme an demselben die veränderte Sinnesweise der noch eben feindlichen Welt am besten ausdrückt. In den Lobpreis, mit welchem Israel seinem Gotte dankt, daß er es zu seiner Ruhe gebracht hat und einen glückseligen Frieden genießen läßt, stimmt auch die übrige Welt ein und erkennt also hierin auch ihr eigenes Heil. Weil sich ihr ganzes Verhalten gegen Gott darin kundgibt, ob sie willig ist, die große Entscheidung Gottes mit der That anzuerkennen; so nennt der Prophet die Strafe, welche Gott da verhängt, wo man sich deß weigert, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zu kommen. Daß hiebei Ägyptens sonderlich gedacht ist, muß einen Grund haben, welcher klar vorläge, wenn man im 18. Verse וְלֹא אֵבָה lesen und die folgenden Worte וְלֹא עֲלֵיהֶם zur zweiten Hälfte ziehen dürfte. Ägypten, welches des Regens nicht bedarf, muß auf andere Weise, als durch Entziehung des Regens, nämlich durch Ausbleiben der Nilschwelle die gleiche Strafe des Verdürstens erleiden[638]): eine mir nicht eben sonderbar vorkommende Rücksicht auf die eigenthümliche Beschaffenheit Ägyptens[639]), welche den Gedanken auszudrücken dient, daß Jehova jedes Land in seiner Weise zu strafen wissen wird.

---

[637]) so Hengstenberg z. d. St. [638]) vgl. Jes. 19, 5 ff. [639]) gegen Hengstenberg S. 390.

Zugleich mit der Schranke, in welche bis dahin die Erkenntniß und Verehrung Jehova's eingeschlossen gewesen, so lange die Völkerwelt ihm fremd blieb, fällt auch der Unterschied von heilig und gemein auf dem Gebiete seines Dienstes dahin. Beides verklärt ihn und beides verklärt seine Gemeinde, daß er, der Gott Israel's, allein Gott ist auf Erden, und daß alles, was ihm dient, ohne Unterschied heilig ist. Den letztern Gedanken bringt der Prophet in den kühnsten Einzelzügen zur Darstellung, und schließt damit diese Schrift und sein ganzes Buch. Jenes קֹדֶשׁ לַיהוָה, welches sonst nur auf dem Stirnbleche des Hohepriesters gestanden, steht jetzt auf den Schellen der Pferde: so geheiligt ist auch das Gemeinste. Die Töpfe im Gotteshause, worin jedermann das zur Speise der Opfermahlzeit dienende Fleisch der Opferthiere kocht, sind gleich heilig wie die Schalen, worin der Priester das Gotte zugehörende Blut derselben auffängt und auf oder an den Altar gießt: so wenig gibt es ferner einen Unterschied von Stufen der Heiligkeit. Ja, man bedarf nicht mehr der Töpfe des Gotteshauses, um das Opferfleisch für die heiligen Mahlzeiten darin zu kochen, sondern jeder Topf in Juda und Jerusalem ist dazu tauglich: so wenig gibt es ferner einen Unterschied von heiligem und gemeinem Gebrauche eines Dings. Endlich findet sich kein Kanaaniter mehr im Gotteshause, den man, wie die Gibeoniten, zu denjenigen Dienstleistungen verwendete, welche Priestern und Leviten nicht wohl anstehen[640]): so völlig hat aller Unterschied von höherm und niederm Dienste am Heiligen aufgehört.

Überblicken wir nun noch einmal den ganzen Inhalt des Buchs Sacharja's, so ist der nächste Eindruck, den es uns macht, daß sich ihm an Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und Neuheit der Ausführungen kein anderes Buch der alttestamentlichen Weissagung vergleichen läßt. Aber bei aller Mannigfaltigkeit der neben einander gestellten Weissagungen schließt sich ihr Inhalt doch in eine Einheit zusammen; und bei aller Neuheit einzelner Ausführungen ist es doch nichts schlechthin Neues, was wir über den Ausgang der Dinge hören, sondern wir finden nur alles Frühere zusammengefaßt und im Lichte der jüngsten heilsgeschichtlichen Erlebnisse wiederholt. Daß die Hoff-

[640]) vg Winer bibl. Realw. u. d. W. Nethinim.

nung des Heils, in welches der Verheißung zufolge Israel's Geschichte ausgehen soll, ihrer Verwirklichung auch jetzt noch entgegensieht, das ist die eine Seite der Weissagung Sacharja's. Zugleich aber lehrt er, daß auch das Schlimmste noch bevorsteht, wovon die früheren Propheten gesagt haben: das Schlimmste wird Israel noch erst widerfahren und das Schlimmste wird es noch erst verschulden. Es wird nicht nur die Drangsal der letzten Zeit mit der ganzen Welt theilen, und zwar in der besondern Weise, daß ihm die Feindschaft der Völker ihr Äußerstes anthut; sondern es wird auch die Schuld der Völkerwelt theilen, obzwar in seiner besondern Weise, indem es seinen Hirten, den Verwalter des Wortes Gottes, schmählich ablohnt, welchen die übrige Menschheit von sich weist. Dafür läßt Gott geschehen, daß Israel's Feind ihn tödtet, aber nur, damit es in seiner Drangsal inne wird, was es an ihm verloren hat. Wenn es dann vor Gott um ihn wehklagt, wird es die wunderbare Hülfe Gottes schauen, welcher zuletzt doch zwischen seinem Volke und der Völkerwelt richtet, wenn auch erst, nachdem es alles dessen verlustig gegangen, worauf es natürlicher Weise seine Hoffnung setzen möchte. Alles dieß tritt in Kap. 9—14 zu der Verheißung hinzu, mit welcher der Prophet auf Grund seiner Gesichte hat trösten dürfen, und gibt ihr nachträglich ihre nähere Bedingtheit. Denn jener Knecht Gottes, welcher den Tempel recht bauen wird als Josua's und Serubbabel's Gegenbild, muß er nicht auch der Hirte seyn, an welchem Israel seine Sünde wider das Amt des Wortes Gottes schlüßlich zu Ende bringt, und der Heiland, welchen durch Feindes Hand verloren zu haben, seine Lage schlüßlich so hoffnungslos macht?

Wie sich aber alles Einzelne in eine Gesammtanschauung zusammenfügt, so ist auch nichts Einzelnes, was schlechthin neu wäre, außer sofern sich der Inhalt früherer Weissagungen im Lichte späterer oder im Lichte der zwischengetretenen heilsgeschichtlichen Begebenheiten neugestaltet. Was Jesaja von dem Knechte Gottes sagt, welchen sein Volk verunehrt und die Feindschaft der Völkerwelt mißhandelt bis zum Tode, verbindet sich mit Daniel's Offenbarungen über die Reiche der Völkerwelt, und wird auf diese Weise zu dem traumähnlichen Vorgange zwischen dem Propheten und der Schlachtherde. Und wenn jener Zaddik, der Knecht Gottes, durch welchen Jesaja Israel wieder-

herstellen und die Völkerwelt zum Heile führen sieht, eine und dieselbe Person mit dem Immanuel ist, welcher die Thorheit des Hauses David's erst mitbüßen muß, ehe er der Weltherrscher auf Zion wird; so kann auch Zemach, der fürstlich priesterliche Vollender des Hauses Gottes, dieselbe Person mit dem Erschlagenen seyn, um welchen Jerusalem und das Haus David's erst weinen lernen muß, ehe es die große Entscheidung Gottes erlebt, durch welche die Völkerwelt zu der Erkenntniß genöthigt wird, daß Jehova allein Gott ist.

Nach Sacharja's Verständigung über die heilsgeschichtliche Gegenwart und Wiederholung aller frühern Weissagung auf das Ende bedurfte es nur noch der Ermahnung, in der Furcht Gottes und in der Treue gegen sein Gesetz auf das Ende zu warten, welches ja eine Verheißung des Heils nur für die Bußfertigen, für die Unbußfertigen aber eine Drohung des Gerichts war. Maleachi, der Prophet dieser Ermahnung und Warnung, hat vermöge dieses ihm eigenthümlichen Berufs Eines zu dem bisherigen Bilde des Ausgangs der Dinge hinzuzufügen. Angesichts der Verstocktheit und Untreue, in welcher sein Volk dahinlebt, und in welcher es den Tag Jehova's nur zu seinem Verderben erleben würde, hat er von Einem zu sagen, welcher das seyn wird, was sein eigener Name besagt, nämlich ein Bote, den Gott unmittelbar vor sich hersendet, ihm den Weg zu bereiten, von einem Elia, welcher mit dem brennenden Herzen und gewaltigen Geiste dieses Propheten sein Volk zur Buße ruft und zur Buße lenkt, damit Gott, wenn er kommt, nicht etwa blos zu strafen findet[641]). So fern Gott auch dieß noch an sein Volk wenden wird, gibt Maleachi hiemit noch eine neue Verheißung; so fern aber dann auf die Predigt jenes Elia sofort der große und furchtbare Tag Jehova's folgt, liegt darin für diejenigen, welche sie hören werden, die dringendste Mahnung und Warnung.

Die neutestamentliche Lehre vom Ende der Dinge.

Wie Maleachi verheißen hatte, so geschah es: vor der Gottesthat der wesentlichen Heilsverwirklichung ging das Gotteswort des Täufers her, welcher dem Gewaltigern Zeugniß gab, der nach ihm kommen und mit heiligem Geiste und mit Feuer taufen, das Korn seiner Tenne in seine Scheune einbringen und die Spreu verbrennen

641) vgl. m. Weissagg. u. Erfüllg. I. S. 359 ff.

werde. Was von Jehova gesagt war, daß er es schlüßlich thun werde, die schlüßliche Verwirklichung des Heils und der Vollzug des endlichen Gerichts, durch den Sohn Maria's wird es nun geschehen, welcher zwar bezeugt, daß er jetzt nicht in die Welt gekommen sey, um sie zu richten, sondern um ihr aus dem Tode zum ewigen Leben zu helfen[642]), aber auch, daß ihm gegeben sey, das Gericht zu vollziehen[643]). Er ist es, auf dessen Ruf die Todten alle erstehen werden, die, welche das Gute gethan haben, um zu leben, die, welche das Böse gethan haben, um ihr Urtheil zu empfangen[644]); und nur, die an ihn glauben, sind hiemit schon diesseit des zeitlichen Todes des ewigen Lebens theilhaft geworden[645]). Indem nun in der Person Jesu das wesentliche Heil verwirklicht ist, so ist auch das Ende bereits vorhanden[646]). Aber da er im Tode zu Gott hingeht, um zur Vollendung des Heils seiner Gläubigen und zum Vollzuge der letzten Entscheidung über Gut und Bös wieder in die Welt zu kommen, so hat das Ende nur erst begonnen und steht ein letzter Tag noch erst bevor[647]). Dazwischen liegt die Zeit, wo das Himmelreich vorhanden, aber im Werden und Wachsen ist[648]).

Hiernach begreift sich beides gleich gut, sowohl was der Herr auf die Frage jener Pharisäer, wann das Himmelreich komme, erwiedert hat, es verhalte sich mit dem Kommen desselben nicht so, daß man irgendwann werde sagen können, hier oder dort sey es jetzt erschienen, indem es inmitten derer, die ihn fragen, bereits vorhanden sey[649]); als auch das Andere, was er seinen Jüngern von dem Tage des Menschensohns sagt, wo sie ihn sehen werden, wie man den Blitz sieht, der von einem Ende des Himmels zum andern aufleuchtet, weshalb sie sich, wenn sie nun darnach verlangen werden, ihn zu sehen, von keiner Nachricht, als sey er hier oder dort erschienen und zu finden, irreführen lassen sollen[650]). Das Eine sagt er denen, welche nicht erkennen, daß in seiner Person das Himmelreich schon auf Erden ist, sondern welche ein Kommen desselben erwarten, das so greiflich sey, daß es sie des Glaubens überhebe. Das Andere

---

[642]) Joh. 3, 17. [643]) Joh. 5, 22. [644]) Joh. 5, 28 f. [645]) Joh. 5, 24. [646]) vgl. Hebr. 9, 26. [647]) Joh. 6, 40. [648]) Matth. 13, 39. 49. [649]) Luc. 17, 20—21. [650]) Luc. 17, 22 ff.

dagegen sagt er denen, für welche es eine Zeit schmerzlichen Verlangens seyn wird, wenn sie ohne ihn in der Welt sind. Die Ersteren heißt er die Gestalt der Gegenwart erkennen, und nicht einer Zukunft warten, welche so nicht kommen wird, wie sie ihrer warten. Die Anderen heißt er seiner Zukunft in Geduld entgegenharren, nach welcher sie sich sehnen werden, während die Welt von ihr überrascht wird, wie einst die Zeitgenossenschaft Noah's von der großen Fluth oder Sodom von dem Gerichte des Feuers. Denn was alttestamentlich vom Tage Jehova's gesagt war, das gilt jetzt von dem Tage des Menschensohns. Wie das Geschlecht, unter welchem der Menschensohn jetzt erschienen ist, ihn verwirft und tödtet, so wird das Geschlecht, welches seine Wiederoffenbarung erleben wird, weil es nicht an ihn glaubt, derselben auch nicht gewärtig seyn. Den Gläubigen aber gibt der Herr für jenen Tag seiner Wiederoffenbarung die Weisung, daß, wer auf dem Dache seines Hauses seyn wird, nicht erst in dasselbe hinabsteige, oder, wer auf dem Felde seyn wird, nicht erst heimgehe, um dieß oder das mitzunehmen, indem sein Leben verlieren wird, wer es erhalten will, und gewinnen, wer es verliert. Das Beispiel des Weibes Lot's sollen sie sich zur Warnung dienen lassen. Wie man diese Weisung zu verstehen habe, erhellt aus eben diesem Beispiele. Man muß dem, was dem Gerichte verfällt, schlechthin den Rücken kehren und lediglich dahin gerichtet seyn, wo man Rettung vor dem Gerichte findet. Nicht sowohl beispielsweise[651]), als vielmehr sinnbildlich, in sprüchwörtlichen Beispielen[652]) ist dieß geredet, gleich dem Folgenden, wo die Rücksichtslosigkeit der alsdann eintretenden Scheidung veranschaulicht wird. Wenn es hier heißt *ταύτῃ τῇ νυκτί*, während kurz vorher *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, so will dieß weder für eine Zeitbestimmung gelten, als werde das Gericht nächtlicher Weile hereinbrechen[653]), noch ist es im Sinne einer bildlichen Bezeichnung unheilvoller Zeit gemeint[654]), es ist aber auch keine inhaltlose Vorstellung, welche nur den Eindruck des Schaurigen beabsichtigt[655]); sondern weil veranschaulicht werden soll, wie bei völlig gleicher Lage im irdischen Leben der Eine

---

[651]) gegen Meyer z. Luc. 17, 34. [652]) vgl. Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 483. [653]) so de Wette z. d. St. [654]) so Kühnöl. [655]) so Meyer.

dem Gerichte verfallen, der Andere ihm entnommen werden wird, was sich nicht passender vorstellig machen läßt, als durch das Beispiel Zweier, welche in einem und demselben Bette schlafen, drum wird die Nacht genannt, die Zeit des Schlafens: daher denn auch, wo nicht Gleichheit der Lage, sondern Gleichheit der Thätigkeit bezeichnet werden soll[656]), die Vorstellung der Nacht unbedenklich mit der des Tags abwechseln kann.

Als der Herr bei jenem Anlasse seinen Jüngern von dem Wie und Wann seiner Wiederoffenbarung gesagt hatte, obwohl Letzteres nur in der Art, daß sie wußten, was ihn zuvor betreffen und in welcher Verfassung sich alsdann die Welt befinden werde; fragten sie auch nach dem Wo derselben, und erhielten hierüber einen ähnlichen Aufschluß, wie über das Wann. Wie er ihnen keine Zahl und kein Maß der Zeit genannt hat, wie lange es dauern wird, ehe seine Wiederoffenbarung erfolgt; so nennt er ihnen auch keinen Ort, wo sie erfolgt, sondern sagt ihnen nur, worauf sie zu achten haben. Da, wo der Leichnam ist, werden die Geyer zusammen kommen: mit diesen Worten erinnert er sie an solche Weissagungen, wie Jes. 18, 6, welche ihnen dazu dienen, seinen bildlichen Ausdruck zu verstehen, aber ohne daß sie nun wissen, wo der Leichnam seyn wird, von welchem er sagt. Es war eben nicht recht gefragt, wenn die Jünger, wohl in Erinnerung an solche Weissagungen, wie Joel 4, 12, bei ihrem *Ποῦ, κύριε;* an einen einzelnen Ort im Unterschiede von der übrigen Welt dachten, indem das Gericht nicht blos hier oder dort erfolgen wird, sondern da, wo die Welt für dasselbe reif ist: wie denn in eben diesem Sinne Matth. 24, 27 — 28 die beiden Aussprüche, der von der blitzähnlichen Erscheinung des Menschensohns und der von dem Aase und den Geyern, als Aussprüche verwandten Inhalts beisammen stehen. Übrigens sind *σῶμα* und *ἀετοί* nicht in der Art bildliche Bezeichnungen, daß man vor allem bestimmen müßte, was mit der einen und was mit der andern gemeint sey[657]). Mit sprüchwörtlicher Bildlichkeit besagt der Satz, daß es gehen wird wie mit den Geyern, welche da nicht ausbleiben, wo ein Leichnam liegt. Es bedarf keines Aufschlusses über den Ort, so wenig als über die

[656]) vgl. Matth. 24, 40. [657]) gegen Meyer u. A.

Stunde, wo das geschehen wird, was der Herr in Aussicht stellt; sondern die Versicherung genügt, daß das Gericht den ihm verfallenen Gegenstand, wo er immer seyn mag, so gewiß finden wird, als der Geyer einen Leichnam findet[658]).

Mit allem dem ist nur die eine neue Erkenntniß dargereicht, daß der Tag Jehova's, von welchem die alttestamentliche Schrift sagt, der Tag des Menschensohnes seyn wird, indem der im Fleische erschienene und seinem Todesleiden entgegengehende Sohn Maria's in göttlicher Herrlichkeit aus der Überweltlichkeit in diese Welt wiederkehren wird. Der Menschensohn, so lehrte er seine Jünger, wird kommen in seines Vaters Herrlichkeit mit seinen Engeln[659]); und denen, welche über ihn zu Gerichte saßen, bezeugte er, daß sie ihn werden zur Rechten des Allmächtigen sitzen und auf des Himmels Wolken kommen sehen[660]): Letzteres übrigens nicht so, als ob um des ἄπαρτι willen ein Sehen seiner Feinde zu verstehen wäre, welches jetzt gleich mit seinem Tode begänne[661]), indem ἄπαρτι nur dem, wie sie ihn bisher gesehen haben, wenn sie ihn sahen, entgegenstellt, wie sie ihn von nun an sehen werden, wenn sie ihn sehen. Auf des Himmels Wolken aber kommt er, weil er für die, welche im Fleische leben, sichtbar und also in einer Sichtbarkeit, in der sich seine an sich unsichtbare Herrlichkeit vor Augen stellt, erscheinen wird: wie denn seine Jünger, als sie ihn aufwärts in Wolken entschwinden gesehen, mit der Verheißung getröstet wurden, daß er so kommen werde vom Himmel, wie er jetzt gen Himmel aufgefahren[662]). Und wenn er sagt, er werde mit seinen Engeln kommen, so erinnert uns dieß an die Erscheinung Jehova's auf dem Sinai inmitten seiner heiligen Heerschaar, und wir verstehen, daß damit die Wunderbarkeit der sein Erscheinen begleitenden Naturwirkungen gemeint ist, in welchen sich die Gegenwart der ihm dienenden Geister versichtbart. Es ist demnach auch nichts Absonderliches, wenn Paulus schreibt, der Herr werde erscheinen ἐν κελεύσματι ἀρχαγγέλου[663]) oder ἐν φλογὶ πυρός[664]).

Während sich also alles Einzelne, was Jesus von der Art und

---

[658]) vgl. Stier a. a. O. S. 490. [659]) Matth. 16, 27. [660]) Matth. 26, 64. [661]) gegen Meyer, de Wette, Arnoldi z. d. St. [662]) Akt. 1, 11. [663]) 1 Thess. 4, 16. [664]) 2 Thess. 1, 8.

Weise seiner Wiederoffenbarung lehrte, in so fern von selbst verstand, als er damit nur die göttliche Herrlichkeit derselben aussagte sammt ihrem gedoppelten Zwecke, die Seinen zu erlösen und die Welt zu richten; so war es dagegen eine weitere und sonderliche Belehrung, wenn er versicherte, *εἰσίν τινες ὧδε ἑστῶτες, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*[665]). Da wir aus dem Bisherigen wissen, welches des Menschensohns königliche Wiederkunft ist, so kann es uns nicht in den Sinn kommen, dieß Mal die Stiftung[666]) oder die Ausbreitung[667]) seiner Kirche darunter zu verstehen, wozu auch die Form, welche jener Ausspruch bei Marcus und Lucas hat, keineswegs berechtigt. Denn indem Marcus schreibt *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*[668]), bezeichnet er kein allmähliges, sondern ein einmaliges Kommen des Reiches Gottes, und zwar ein solches, welches sich von jenem unscheinbaren Wachsthume desselben, um des willen es mit einem Sauerteige verglichen wird, dadurch unterscheidet, daß seine bis dahin verborgene Machtherrlichkeit offenbar wird. Lucas aber, welcher schreibt *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*[669]), legt den Nachdruck auf das Sehen im Gegensatze zum Glauben und Hoffen[670]): wie denn der Zusammenhang mit sich bringt, daß etwas gemeint seyn muß, was zu dem Kreuztragen derer, welche dem Herrn nachfolgen, einen Gegensatz bildet. Wie bald schon geschehen werde, wovon der Herr unmittelbar vorher gesagt hat, daß es geschehen werde, muß so gewiß die Meinung seyn, als Jesu königliche Herrlichkeit und seine Macht über die Geister Gottes eins und dasselbe ist[671]). Und wenn Stier[672]) dagegen versichert, unwidersprechlich meine der Herr ein anderes, ein näheres Kommen, als vorher, indem ja diejenigen, welche es erleben werden, nachher noch sterben sollen, was auf den jüngsten Tag keine Anwendung finde; so verkennt er eben nur das Verhältniß, in welchem die beiden Sätze *οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου* und *ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*

---

[665]) Matth. 16, 28. [666]) so z. B Ebrard wissensch. Kritik der ev. Geschichte S. 442. [667]) so z. B. Dorner de orat. Christi eschatolog. S. 88. [668]) Marc. 9, 1. [669]) Luc 9, 27 [670]) vgl. z. B. Luc. 17, 22. [671]) vgl. Hebr. 1, 4. [672]) a. a. O. II. S. 196.

ἐρχόμενον zu einander stehen. Wo eine verneinende Vorhersagung ein ἕως hinter sich hat, kann entweder auf der Vorhersagung der Ton ruhen oder auf dem mit ἕως angeschlossenen Satze, indem entweder gesagt seyn will, wann erst geschehen wird, was der erstere, oder wie bald geschehen wird, was der andere Satz besagt. Ein Beispiel der einen Art haben wir Luc. 12, 59, ein Beispiel der andern Art Joh. 13, 38. Wenn es dort heißt, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως οὗ καὶ τὸν ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς, so ist gemeint, wann erst der Schuldner loskommen wird. Wenn dagegen der Herr zu Petrus sagt, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς, so ist gemeint, wie bald schon Petrus ihn verläugnen wird. In Fällen der letztern Art hat man die verneinende Vorhersagung nicht so zu verstehen, als ob, wenn das Andere geschehen ist, auch das bis dahin nicht Eintretende geschehen müßte. Wird doch Niemand jenen Ausspruch des Herrn οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται so mißverstehen, als ob das Geschlecht, welches er meint, alsdann vergehen werde, nachdem das geschehen seyn wird, was er vorher sagt. Sehen wir nun von diesen Beispielen auf den vorliegenden Fall zurück, so ist klar, daß der Herr nicht Etlicher späten Tod, sondern seine baldige Wiederkunft in Aussicht stellen will; und wenn seine Wiederoffenbarung der Art ist, daß nach derselben an kein Sterben mehr gedacht werden kann, so versteht sich auch von selbst, daß die bis dahin nicht Gestorbenen auch nachher nicht mehr sterben werden.

In dieselbe Nähe hat Jesus sein Wiedererscheinen gerückt, als er am letzten Tage seines öffentlichen Lehrens die Frage seiner Jünger beantwortete, wann das geschehen werde, was er von der Zerstörung des Tempels gesagt, und welches das Zeichen seiner Erscheinung und des Weltendes sey: eine Frage, welche so wenig durch den Wunsch der Jünger veranlaßt war, es möchte seine Wiederoffenbarung mit dem Untergange des jüdischen Volks verbunden seyn[673]), daß wir sie vielmehr vor seiner Auffahrt fragen hören, ob er jetzt Israel das verheißene Königthum gebe[674]). Aber die Jünger wußten aus der alttestamentlichen Weissagung, wie wir sie auch bei Sacharja zuletzt noch gefunden haben, daß eine schwerste Bedrängniß ih-

[673]) Dorner a. a. O. S. 27. [674]) Akt. 1, 6.

res Volks und Verstörung der heiligen Stätte der schlüßlichen Offenbarung Jehova's unmittelbar vorhergehen und unmittelbar in die Verherrlichung Israel's und Zion's übergehen sollte. Weil ihnen nun ihres Herrn Offenbarung in Herrlichkeit mit jener schlüßlichen Offenbarung Jehova's eins und dasselbe ist, so führt sie Jesu Vorhersagung von der Zerstörung des Tempels sofort auf den Gedanken an seine Offenbarung in Herrlichkeit und an das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs. Da fragen sie denn, bis wann dieß zu erwarten stehe, und woran man alsdann werde wahrnehmen können, daß es nun eintrete[675]). Der Herr antwortet zunächst nicht mit einer Angabe der Zeichen seines Kommens[676]), sondern mit einer doppelten Warnung: erstlich, sich weder durch die Lüge derer, welche sich für ihn ausgeben, noch durch die gewöhnlichen Weltbegebnisse, wenn sie auch in gesteigertem Maße Angst und Noth verursachen werden, in der Art irre führen zu lassen, daß sie ihn wiedergekommen, oder daß sie das Ende dieses Weltlaufs unmittelbar nahe glaubten; und zweitens, wenn das Ende auf sich warten läßt, während ihre Gemeinschaft von außen angefochten und im Innern verwüstet wird, sich dadurch nicht um ihren Glauben oder ihre Hoffnung bringen zu lassen. Da es sich um das Ende handelt, an welches die Jünger durch ihres Herrn Vorhersagung von der Zerstörung des Tempels gemahnt worden waren, so ist es ungeschickt, darnach zu sehen, ob sich dergleichen, wie Jesus hier in Aussicht stellt, vor der Zerstörung Jerusalem's durch die Römer zugetragen habe, wenn man es auch so wendet, daß man das, was sich dazumal ereignet hat, für ein Vorspiel dessen ansieht, was sich vor dem letzten Ende wiederholen wird[677]). Man hätte sich wenigstens dadurch von diesem Mißverstande zurückhalten lassen sollen, daß ja vor jener Zerstörung Jerusalem's nicht einmal außerhalb der Gemeinde Jesu solche aufgetreten sind, die sich für den Heiland Israel's ausgaben[678]); geschweige, daß sie sich für den, welchen die Jünger für den Christ erkannten, ausgegeben und Glieder seiner Gemeinde verführt hätten: welches Letztere doch allein gemeint

---

[675]) vgl. Marc. 13, 4 u. Luc. 21, 7 mit Matth. 24, 3. [676]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [677]) so Stier a. a. O. II. S. 473; Arnoldi z. d. St. [678]) vgl. de Wette, Fritzsche z. d. St. gegen Olshausen.

seyn kann, wenn der Herr seine Warnung an die Jünger βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ damit erklärt, daß sich Viele durch die Lüge derer werden in die Irre führen lassen, welche sich seinen Namen beilegen, sich für Christus ausgeben werden. Es ist aber zweierlei, wovor der Herr die Seinen warnt, daß sie das Ende nicht vor der Zeit vorhanden glauben, und daß sie nicht auf dem Wege zum Ende an ihm irre werden sollen. Denn wenigstens nach dem Berichte des Matthäus geschieht es um des Letztern willen, und nicht, um Vorzeichen des Endes zu nennen[679]), daß er vorhersagt, wie aller Welt Feindschaft die Seinen verfolgen und viele an ihm irre machen, und welche innere Verwüstung seine Gemeinde durch Lügenpropheten und deren entsittlichenden Einfluß erleiden werde. Auch daß die Botschaft vom Reiche Gottes in der ganzen Welt verkündigt werden wird, ist nicht im Sinne eines Vorzeichens des Endes gemeint[680]), sondern soll vielmehr belehren, wie lange man nicht meinen darf, schon unmittelbar vor dem Ende zu stehen, indem καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος heißen will, dann erst, nachdem alle Welt dieses Zeugniß Gottes vernommen hat, werde das Ende kommen, nämlich das Ende, nach welchem die Jünger gefragt haben, wann es eintreten werde, und nicht blos das Ende der dem Messias vorangehenden Drangsale[681]).

Der Herr hat also auf die Frage seiner Jünger nach dem Wann nur in der Art geantwortet, daß er ihnen das Nöthige sagte, damit sie nicht für Anzeichen des vorhandenen Endes nahmen, was es nicht ist, oder das Ende zu einer Zeit erwarteten, wo es nach der Ordnung des Reiches Gottes noch nicht eintreten konnte. Auf diese Weisung, welche sie sich für die Zeit bis zum Ende des gegenwärtigen Weltlaufs gesagt seyn lassen sollen, folgt in dem Berichte des Matthäus vom 15. Verse an eine zweite, wie sie sich beim Eintritte desselben zu verhalten haben. Denn alle Vorhersagung in dem Abschnitte vom 15. bis 28. Verse dient nur dieser Weisung zur Erklärung oder Begründung. Jesus kann hiebei an die Anschauung anknüpfen, welche bei seinen Jüngern von der alttestamentlichen Weissagung her obwaltete, daß der Eintritt des Endes mit einer Verstörung der heiligen Stätte anhebt, und kann deshalb mit einer An-

---

[679]) gegen de Wette u. A. [680]) vgl. Marc. 13, 10. [681]) gegen Meyer.

schließung durch οὖν, welche sich hieraus vollkommen erklärt[682]), so fortfahren, Ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Was Daniel mit dem Ausdrucke מְשֹׁמֵם חַשִּׁקּוּץ[683]) bezeichnet, wissen wir. Daß an der vorliegenden Stelle τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως eben so gemeint ist, lehren die Worte ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Man muß sich dadurch, daß an der entsprechenden, aber ganz anders gewendeten Stelle des Lucas ἐρήμωσις von der Verstörung der heiligen Stadt gebraucht ist, nicht zu der Meinung verleiten lassen, als bedeute es auch in jener Zusammensetzung eine Verstörung in demselben Sinne, etwa so, daß ein Gräuel zu verstehen wäre, welcher die Verwüstung Jerusalem's in seinem Gefolge hat[684]). Die Entweihung selbst, durch welche die heilige Stätte um ihre Heiligkeit gebracht wird, sie ist es, nach welcher das abgöttische Wesen, das an der heiligen Stätte Platz greift, so benannt wird. Es wird sich nämlich wiederholen, was dem heiligen Volke durch Antiochus Epiphanes widerfahren ist. Nachdem damals die Bedrängniß vorübergegangen ist, ohne daß das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintrat; ist jetzt die gleichartige Bedrängniß zu erwarten, welche der letzte Inhaber der Weltmacht über das heilige Volk bringen sollte. An der Stelle, wo der wahrhaftige Gott sein Heiligthum hat, wird feindliche Macht für das von ihr aufgerichtete abgöttische Wesen Anerkennung fordern. Daher beginnt mit der Aufrichtung desselben eine Drangsal, welche so schwer ist, daß fliehen soll, wer fliehen kann, damit er nicht unter der Schwere der Anfechtung erliege. Wer unter dem verstörenden Gräuel die Verwüstung versteht, welche ein feindliches Heer, das römische nämlich, auf dem Tempelplatze anrichtet, eine Erklärung, bei der βδέλυγμα um seinen eigentlichen Sinn kommt; der kann sich dem Einwande, daß, wenn es erst so weit gediehen, von Flucht keine Rede mehr seyn könnte, nicht etwa damit entziehen, daß dieß nur ein Gegengrund ex eventu sey, indem ja eine Mahnung, unter solchen Umständen zu fliehen, schon dem gesunden Menschenverstande zuwiderliefe[685]). Und dieß um so mehr, als die Wei-

---

[682]) gegen Ebrard wiss. Kritik der ev. Geschichte S. 501; Dorner a. a. O. S. 51. [683]) Dan. 11, 31. [684]) so z. B. Stier a. a. O. S. 480. [685]) gegen Meyer.

sung so lautet, daß die in Judäa eilends auf's Gebirg flüchten sollen. Man muß die Lage Jerusalem's und des Gebirgs von Judäa ganz vergessen haben, wenn man sich mit der Erklärung zufrieden gibt, daß sich die Bewohner des Landes nach der Zerstörung der Hauptstadt, oder, im Falle man unberechtigter Weise unter τόπος ἅγιος die Umgebung Jerusalem's versteht[686]), nach dem Beginne der Belagerung in Städten und Dörfern nicht mehr sicher glauben sollen[687]). Müßte ja doch das flache Land, aus welchem sie ins Gebirg fliehen sollen, bereits in der Gewalt des Feindes seyn, ehe er zur Berennung Jerusalem's schreiten kann. Ist dagegen unter dem Beginne der Drangsal die Aufrichtung abgöttischen Wesens an der heiligen Stätte und unter der Drangsal selbst die Nöthigung zur Anerkennung desselben zu verstehen; so entspricht die Weisung, Haus und Hof zu verlassen und ins Gebirg zu flüchten, wo man sich wie zur Zeit jenes Antiochus verbergen kann, der Natur der Sache. Es bleibt dann nur die Frage, ob nicht etwa Jesus, was er hier von dem Eintritte des Endes sagt, in einer von den äußeren Verhältnissen seiner Zeit hergenommenen Weise ausdrückt, ohne es in dieselben einschränken zu wollen, so daß die Weisung, zu fliehen, überall ihre Anwendung fände, wo eine solche Versuchung zur Abgötterei die Gläubigen der letzten Zeit bedroht. Aber, mag immerhin dem Aehnliches, wie hier von Jerusalem und Judäa gesagt ist, allerwärts stattfinden, so weit die Gemeinde des Herrn verbreitet ist: hier, in diesem Zusammenhange, hat der Herr seine eigene Vorhersagung von der Zerstörung des Tempels zum Ausgangspunkte genommen, und kann also auch im Anschlusse an dieselbe, wenn er von der heiligen Stätte und Judäa spricht, nur solche Dinge meinen, welche sich am Orte und im Lande des Tempels begeben werden. An eben der Stelle, welche durch Gottes Wort und die heilige Geschichte vor der übrigen Welt ausgezeichnet und zur heiligen Stätte geweiht ist, wird abgöttisches Wesen aufgerichtet werden.

Eilige Flucht befiehlt der Herr seinen Jüngern, wenn dieser Gräuel eintritt, und ungehinderte Flucht wünscht er ihnen, damit sie nicht einer Anfechtung verfallen, die ihnen zu schwer seyn möchte.

---

686) so z. B. Bengel, de Wette. 687) so z. B. Arnoldi.

Denn so groß ist die Drangsal, welche dann anhebt, daß ohne Abkürzung ihrer Dauer Niemand lebendig für die Offenbarung des Heils behalten bliebe. Ich sehe nämlich keinen andern Grund, οὐκ ἂν ἐσώθη vom bloßen Lebenbleiben zu verstehen, und πᾶσα σάρξ auf die palästinensischen Juden einzuschränken, als daß man bei einer Mißdeutung von βδέλυγμα ἐρημώσεως nicht anders zurechtzukommen weiß. Aber es sind ja die ἐκλεκτοί, denen das σώζεσθαι zugedacht ist, und um deren willen die Dauer der Drangsal abgekürzt wird. Versteht man unter ihnen die Christen zur Zeit des jüdischen Kriegs, so kann man, was von der Abkürzung der Drangsal gesagt ist, nicht zu seinem Rechte kommen lassen; und nimmt man es mit Letzterm genau, so bleibt unverständlich, in wie fern, sei es den damaligen oder den künftigen Christen, zu Gute kommen soll, daß Jerusalem nach einer verhältnißmäßig kurzen Belagerung unterliegt. Denn dieß müßte ja doch, freilich sehr wunderlicher Weise, unter der Abkürzung der Drangsal verstanden werden[688]). Am allerunpassendsten hat man διὰ τοὺς ἐκλεκτούς durch Hinweisung auf Gen. 18, 13 ff. zu erklären versucht, wo Gott um weniger Gerechten willen Sodom zu retten bereit sey[689]): eine Vergleichung, welche doch nur dann einen vernünftigen Sinn hätte, wenn die Abkürzung der Drangsal in einer Erlösung, und nicht vielmehr in der Eroberung Jerusalem's bestanden hätte. Eine richtige Gedankenfolge ergibt sich nur dann, wenn es nicht Todesgefahr ist, wovor die Gläubigen fliehen sollen, sondern eine Anfechtung, welche sie zur Verläugnung ihres Herrn bringen könnte. Dieser Anfechtung würde unausbleiblich unterliegen, wer am Leben bliebe, wenn ihr nicht ein Ziel gesetzt wäre, welches, im Einklange mit jener danielischen Verheißung יִמָּלֵט עַמְּךָ כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר, eine Zahl übrig bleiben läßt, des Herrn erlösende Wiederkunft zu erleben. Ihr sehen sie entgegen, und nicht blos dem Ende eines Kriegs; daher sie, wenn ihnen gesagt wird, hier oder dort sey Christus erschienen, durch ihr Verlangen nach Erlösung versucht seyn könnten, dem Glauben zu schenken. Denn, um die Anfechtung voll zu machen, werden inmitten derer, welche der Versuchung zur Ab-

---

[688]) so namentlich Arnoldi z. d. St. [689]) so Paulus, Fritzsche, de Wette u. A.

götterei widerstehen, solche auftreten, welche sich für Christus oder doch für Propheten Gottes ausgeben und sich mit wunderbaren Kräften zu beglaubigen scheinen. Da gilt es, dieser Versuchung zum Glauben an trügerische Heilande nicht minder, als der Versuchung zur Abgötterei zu widerstehen, und dem entgegenzuwarten, welcher nicht hier oder da erscheinen wird, daß man ihn aufsuchen müßte, sondern dessen Wiederoffenbarung seyn wird wie der Blitz, dessen Leuchten Allen zumal sichtbar den ganzen Himmel erhellt.

Dieß alles dient, zum richtigen Verhalten in jener Drangsalszeit anzuweisen, welche damit beginnt, daß an heiliger Stätte abgöttisches Wesen aufgerichtet wird. Wenn hierauf der Herr mit einem *Εὐθέως δέ* fortfährt, um zu sagen, was auf diese Drangsal folgen, und zwar sofort folgen wird, — denn das *εὐθέως* ist doch sicherlich nicht dazu bestimmt, einen langen zwischenliegenden Zeitraum zu verdecken[690]) —; so ist es ein wahrer Triumph thörichten Scharfsinns, aus dem Vorhergehenden zu beweisen, daß alles Andere eher folgen könne, nur die Wiederoffenbarung Christi nicht, indem ja der Herr die Seinen vorher gewarnt habe, daß sie sich während der Drangsal nicht sollten irre führen lassen, als ob er schon da sey[691]). Also weil sie während der Drangsal nicht glauben sollen, wenn man sagt, er sey schon gekommen, drum kann dieselbe nicht damit enden, daß er kommt: gewiß ein höchst seltsamer Schluß, nach welchem es nicht mehr zu verwundern ist, wenn unter den Schrecknissen am Himmel, welche auf die Drangsal folgen, der Fall des Heidenthums verstanden wird. Eine andere, nicht bessere Auskunft ist die, unter der *θλῖψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* eine Drangsal zu verstehen, welche dann beginnt, wenn jene *θλῖψις μεγάλη*, von welcher im 21. Verse gesagt war, mit der Zerstörung Jerusalem's ein Ende genommen hat[692]). Also nicht diejenige Drangsal, von welcher der Herr sagt, daß ihres Gleichen nie gewesen ist noch je seyn wird, sondern eine minder schwere soll die letzte seyn; und nicht, um aus jener, sondern um aus dieser zu erlösen, wird er wieder erscheinen, ob er gleich von der erstern sagt, daß sie um der Erwählten willen verkürzt wird, weil sonst Niemand

---

[690]) gegen Stier a. a. O. S. 493. [691]) so Dorner a. a. O. S. 53. [692]) so Ebrard a. a. O. S. 501.

hindurchgerettet würde. Gewiß eine eben so unmögliche, als der alttestamentlichen Weissagung widerstreitende Vorstellung. Sie stützt sich nur auf die gleich unmögliche Behauptung, das τότε des 23. Verses meine nicht die unmittelbar vorher genannten Tage der beispiellos großen Drangsal, sondern eine nach deren Abschluße beginnende Zeit, von welcher dann nichts weiter gesagt seyn soll, als daß Lügenchristen und Lügenpropheten erstehen werden, während sich doch die große Gefahr, in welche dieselben die Gemeinde bringen, nur aus der beispiellosen Größe der Drangsal begreift, in der sich die Gemeinde befindet.

Nur wer sich aller dieser Verrenkungen des natürlichen und einfachen Gedankengangs entschlägt, behält die Möglichkeit, die Rede des Herrn in ihrem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Weissagung zu verstehen. Denn wie dort die alleräußerste Bedrängniß des Volkes Gottes damit endigt, daß die schlüßliche Machtoffenbarung Jehova's eintritt; eben so folgt hier auf die Tage jener Drangsal, in welcher schier Gefahr ist, daß die Gemeinde der Gläubigen ganz von der Erde verschwinde, unter Schrecknissen am Himmel, welche den Bewohnern der Erde ankündigen, daß das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs vorhanden ist, die Offenbarung des Menschensohns in seiner bisher überweltlich verborgenen Herrlichkeit. Während die Gestirne, welche Himmel und Erde licht machen, in die Finsterniß entschwunden sind, leuchtet ein neuer Glanz am Himmel auf, in dem sich die sichtbar werdende Herrlichkeit Jesu ankündigt, das Zeichen des Menschensohns. Denn unter diesem Zeichen, welches der Herr vielleicht im Anschlusse an die Frage der Jünger nach dem Zeichen seiner Erscheinung so nennt, kann[693]) nicht etwas verstanden seyn wollen, was man sehen kann, ohne zu wissen, daß hiemit die Offenbarung des Sohnes Gottes anhebt[694]), indem ja beim Anblicke desselben sofort die Wehklage der nicht auf Jesum wartenden, seiner nicht gewärtigen Menschengeschlechter anhebt. Allenthalben zugleich wird man dieses Zeichen sehen, wie überall zugleich die ihm vorangehende Verfinsterung des Himmels: in so fern ist das Erscheinen des Herrn gleich dem Blitze, der von einem Ende des Himmels bis

[693]) Stier a. a. O. S. 497. [694]) dieß auch gegen Olshausen.

zum andern leuchtet. Aber auf Wolken herniederkommen, wie ihn seine Jünger auf Wolken haben emporfahren sehen, sieht man ihn an einem bestimmten Orte der Erde, wo er durch seine Erscheinung zunächst der Drangsal ein Ende macht, welche im heiligen Lande mit der Aufrichtung abgöttischen Wesens an heiliger Stätte begonnen hat; und eben dorthin werden nun die Seinen alle, wo immer auf Erden sie zerstreut seyn mögen, zusammengebracht werden. Wie den Schall einer gewaltigen Posaune, so haben die alttestamentlichen Propheten gesagt, werde man überall auf Erden die Kunde von Jehova's Offenbarung wider die Dränger Zion's vernehmen, worauf sich alle Völker beeilen werden, die Zerstreueten Israel's zur heiligen Stätte Jehova's zu bringen[695]). Dem entspricht, was hier von den Engeln gesagt ist, welche der Menschensohn aussendet. Auf jenes wunderbare Zeichen am Himmel, das man allüberall sieht, folgt ein wunderbarer Schall, den man allüberall hört; durch das Zeichen kündigt er sein Kommen an, durch den Schall heißt er die Seinen zu ihm kommen, oder vielmehr, thut er die wunderbare Wirkung, welche sie zu ihm bringt.

Nachdem der Herr seine Jünger belehrt hat, in welcher äußersten Drangsal sie sich erst werden bewähren müssen, ehe ihnen die Erlösung kommt, nach welcher sie begehren; so wissen sie nun auch, welches das Anzeichen seiner Erscheinung in Herrlichkeit ist, nach dem sie, freilich in sehr viel anderm Sinne, gefragt hatten. Er macht sie aber noch besonders aufmerksam darauf, daß sie nun das Zeichen wissen, an welchem sie inne werden können, daß er erscheint, indem er sagt, *ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.* Das Subjekt zu *ἐγγύς ἐστιν* kann man nicht so weit her holen, daß es der Menschensohn wäre[696]), sondern das unausgesprochene Subjekt[697]) muß etwas seyn, das der im Gleichnisse vom Feigenbaume benannten Erndtezeit entspricht. Dann aber nicht das Gericht[698]), sondern der Tag der Einerndtung aller Gläubigen, an welche ja auch der Ausdruck *ἐπισυνάξουσιν* erinnert[699]). Hiernach beschränkt sich *πάντα ταῦτα* von selbst auf dasjenige, wovon der

---

[695]) vgl. Jes. 18. [696]) gegen de Wette, Meyer u. A. [697]) vgl. Bengel z. d. St. [698]) so z. B. Ebrard S. 502. [699]) vgl. Matth. 13, 30 u. 3, 12.

Herr gesagt hat, daß es seiner Einerndtung der Gläubigen und also auch seiner Erscheinung zum Behufe derselben zunächst vorangeht. Man kann nicht beliebig den Inhalt von V. 4—14 und V. 23—28 herausheben, um *πάντα ταῦτα* darauf zu beziehen[700]: Ersteres bleibt außer Betracht, weil es von dem, was zur Endzeit geschehen soll, ausdrücklich unterschieden ist; und Letzteres kann, wie wir gesehen haben, von der in V. 15—22 beschriebenen Drangsal nicht geschieden werden[701]. Daß aber der Herr gleichnißweise auf den Feigenbaum hinweist, dessen Knospen und Grünen die Nähe der Sommerszeit ankündigt, kann nicht so gemeint seyn, als wollte er damit ein neues Vorzeichen seiner Wiederoffenbarung lehren, wie etwa den stärkern Segen der Judenmission[702]: es kann nur lehren sollen, wie man jene äußeren und inneren Drangsale anzusehen habe. Sie sollen dem Gläubigen ein so sicheres und so fröhliches Anzeichen der nahen Erlösung seyn, wie das Knospen und Grünen des Feigenbaums ein Anzeichen ist, daß die schöne Sommerszeit anbricht. Hieran haben die Jünger die rechte Antwort auf ihre nicht recht gemeinte Frage *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας.*

Eine Antwort ähnlicher Art gibt er ihnen auch auf ihre andere Frage *πότε ταῦτα ἔσται*[703]), indem er versichert, *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.* Daß dieß nicht heißen will, das gegenwärtige Weltalter dürfe nicht früher für abgelaufen geachtet werden, als bis es alles geschehen[704]), versteht sich wohl von selbst. Es kann sich nur fragen, ob der Hauptsatz den Ton hat oder der Nebensatz. Im erstern Falle ist dem Geschlechte, welches der Herr meint, nämlich der Menschenklasse seiner Gläubigen, wie die Einen[705]), oder dem israelitischen Volke, wie die Andern[706]) erklären, eine Fortdauer bis zu dem bezeichneten Zeitpunkte verheißen; im andern Falle dagegen ist vorhergesagt, wie bald schon das alles geschehen wird, wovon der Herr gesagt hat. Das Letztere paßt

---

[700]) so Ebrard a. a. O. [701]) dieß auch gegen Arnoldi. [702]) Stier a. a. O. S. 501. [703]) vgl. Bengel z. d. St. [704]) so Thiersch Versuch z. Herstellg des hist. Standp. f. d. Kritik der neutest. Schr. S. 106. [705]) so Lange d. Leben Jesu III. S. 1279. [706]) so z. B. Stier a. a. O. S. 504. Dorner a. a. O. S. 71. 75; Arnoldi z. d. St.

allein in den Zusammenhang zwischen die Hinweisung auf die Anzeichen, daß die Hoffnung der Gläubigen ihrer Erfüllung nahe, und zwischen die Versicherung, daß die eröffnete Aussicht auf die Erfüllung ihrer Hoffnung keine trügliche ist. Von einer Befürchtung der Jünger, das jüdische Volk möchte vom Erdboden verschwinden, ist ja nirgend etwas zu gewahren, auch in der Weissagung Jesu nichts enthalten, wodurch sie hätte veranlaßt werden können: im Gegentheil fanden sich die Jünger durch die Vorhersagung von der Zerstörung des Tempels auf die alttestamentliche Verheißung hingewiesen, daß sich alsdann Jehova zu Israel bekennen werde; und was der Herr von dem zerstörenden Gräuel an heiliger Stätte sagt, schließt sich an eine danielische Offenbarung an, welche in die Verheißung für das Volk Daniel's ausgeht, בְּעֵת הַהִיא יִמָּלֵט עַמֶּךָ. Und wenn es auch an sich allerdings möglich wäre, daß γενεά die Bedeutung „Volk" hätte[707]), so würde doch hier, wo der Zusammenhang nirgend auf das jüdische Volk deutet, eine unzweideutigere Bezeichnung desselben erforderlich seyn; vollends wenn der Herr die tröstliche Versicherung geben wollte, daß Israel alles vorher in Aussicht Gestellte überleben werde, um zuletzt noch Buße zu thun[708a]). Daß aber mit ἡ γενεὰ αὕτη die Gemeinde Christi bezeichnet sey, etwa gar im Unterschiede von den Jüngern, welche das nicht erleben werden, was sie erlebt[708b]), bedarf keiner Widerlegung. Wir verstehen also, daß noch die Zeitgenossenschaft Jesu das erleben wird, wovon er gesagt hat, daß es das ankündigende Vorzeichen seiner Wiederoffenbarung seyn werde. Denn unter πάντα ταῦτα dieß Mal im Unterschiede von dem πάντα ταῦτα, welches unmittelbar vorhergegangen ist, auch Jesu Wiederoffenbarung selbst[709]) oder gar diese allein[710]) zu begreifen, ist ungerechtfertigte Willkühr[711]). Da der Herr, wie wir gesehen haben, seine Weissagung von der letzten großen Drangsal an eine danielische Offenbarung anschließt, welche sich gleich seiner eigenen die Fragen der Jünger veranlassenden Vorhersagung auf die Verstörung der heiligen Stätte bezieht; so vergleichen wir

---

[707]) gegen Olshausen z. d. St. [708a]) so Dorner a. a. O. [708b]) so Lange a. a. O. [709]) so Meyer. [710]) so de Wette. [711]) vgl. Tholuck's lit. Anzeiger 1844. Nr. 70. S. 559.

billig seine Drohung wider das jüdische Volk ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος[712]) und ἥξει πάντα ταῦτα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην. Denn an der letztern Stelle, wo es sich im Zusammenhange um das jüdische Volk handelt, kann man ἡ γενεὰ αὕτη nur von dem jetztlebenden Geschlechte dieses Volks[713]) und nicht von dem Volke überhaupt, noch von dem jetztlebenden Geschlechte desselben im Zusammenschlusse mit allen seinen früheren Geschlechtern verstehen[714]), indem ja, wie aus den vorhergegangenen Worten ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν erhellt, ἡ γενεὰ αὕτη vielmehr den früheren Geschlechtern gegenübergestellt wird. Dasselbe Geschlecht des jüdischen Volks, welches dessen Sündenmaß mit der Kreuzigung des Herrn vollmacht, wird von dem Gerichte betroffen werden, mit welchem das Ende anhebt. Daß es in diesem Gerichte nicht untergehen, sondern schlüßlich zu seinem Heilande sich bekehren wird, kommt in der jetzt vorliegenden Weissagung nicht in Betracht, wohl aber haben wir dieß den Herrn anderwärts in Aussicht stellen sehen[715]).

Doch wir müssen, ehe wir der Weissagungsrede des Herrn, wie sie von Matthäus überliefert ist, weiter nachgehen, einen Blick auf die Fassung werfen, in welcher sie Lucas wiedergibt. Bei ihm ist vollends beides gleich unverkennbar, daß sich der Herr, indem er nach seiner Warnung, das Ende nicht vor der Zeit nahe zu meinen, mit einem Ὅταν δὲ ἴδητε fortfährt[716]), hiemit an seine eigene Vorhersagung der Zerstörung des Tempels anschließt; und zweitens daß er dann von solchem spricht, mit welchem die Erfüllung aller auf den Ausgang der Dinge bezüglichen Weissagung anhebt. Denn anstatt einer Beziehung auf die danielische Offenbarung von dem שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם finden wir hier die Vorhersagung einer Einschließung Jerusalem's durch feindliche Heere, also des Beginns einer Bekriegung der heiligen Stadt, was unmittelbar an die Vorhersagung erinnert, durch welche die Frage der Jünger veranlaßt worden ist; und wenn es heißt, sie sollen dann wissen, daß die Verstörung Jerusalem's, also dieser Ausgang seiner Berennung bevorsteht, und

---

712) Matth. 23, 38. 713) so hier z. Matth. 23, 36 z. B. auch Arnoldi. 714) gegen Stier a. a. O. S. 458. 715) Luc. 13, 35; Matth. 23, 39. 716) Luc. 21, 20.

sollen sich der sonach anhebenden Drangsal entziehen, so würde uns dieß schon von selbst an solche Weissagungen der alttestamentlichen Schrift wie Sach. 14, 1 erinnern, stände auch nicht dabei, ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσιν τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα, womit diese Drangsalszeit als eine Zeit der Bestrafung des jüdischen Volks, zugleich aber auch als der Anbruch jener Endzeit bezeichnet ist, welche zufolge der alttestamentlichen Weissagung in die schlüßliche Offenbarung Jehova's ausgeht. Denn daß mit dieser Verstörung Jerusalem's eine lange Zwischenzeit beginne, bevor der Menschensohn erscheint, ist eine Mißdeutung der Worte καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. Unter καιροὶ ἐθνῶν ist nicht eine Zeit zu verstehen, welche mit der Verstörung Jerusalem's beginnt, weder die Zeit, welche den Völkern für den Vollzug dieses Strafgerichts zugelassen ist[717]), noch eine Zeit ihrer Gnadenheimsuchung[718]), geschweige daß auf die Zeit Israel's diese Zeit der Völkerwelt folgte[719]), was die gerade Umkehrung des richtigen Sachverhalts ist. Des Völkerthums Zeiten gehen zu Ende, wenn dasselbe aufhört die Welt zu beherrschen und das Volk Gottes die Herrschaft empfängt: so lernen wir aus Daniel's Offenbarungen[720]), und wissen darnach, daß ihr Anfang, als Jesus von ihnen sagte, nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit lag. Es ist also nicht gesagt, daß die Zertretung Jerusalem's durch die Völker so lange dauern wird, als die dahineinfallenden Zeiten des Völkerthums, wozu sich schon der Pluralis καιροί übel schickt, sondern daß mit ihrer Verstörung Jerusalem's das Ende ihrer so lange schon währenden Zeiten nahe gerückt ist. Denn der Menschensohn wird erscheinen, wie Daniel ihn gesehen hat, das Reich des Volkes Gottes aufzurichten. Wenn nun auch Lucas die Versicherung des Herrn wiedergibt, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται, so ist bei ihm noch weniger daran zu denken, daß ἡ γενεὰ αὕτη das jüdische Volk seyn sollte, indem es sich ja von selbst versteht, daß dasselbe dann noch vorhanden ist, wenn Jerusalem eingeschlossen und eingenommen wird; und welche andere ἡμέραι

---

[717]) so z. B. Meyer u. de Wette. [718]) so z. B. Stier a. a. O. S. 491. [719]) Dorner a. a. O. S. 70. [720]) Dan. 7, 14. 27.

ἐκδικήσεως wird er meinen, als von welchen er berichtet, daß sie Jesus auf seinem Todesgange den um ihn weinenden Frauen geweissagt hat? [721])

Kehren wir nun in den Zusammenhang der Rede zurück, wie Matthäus sie überliefert, so nehmen wir vor allem wahr, daß von 24, 36 an bis 25, 13 alles nur des einen Gedankens mehrseitige Ausführung ist, wer nicht achtsam auf sich selbst und seinen vom Herrn empfangenen Beruf und so des Endes stets gewärtig sey, den werde dasselbe überfallen zur Zeit, da er's nicht meint, und ihm zum Verderben gerathen. In solche Nähe stellt der Herr seine Wiederoffenbarung, daß er die Jünger, und zwar nicht etwa die Gemeinde als Ganzes, sondern die Einzelnen, statt auf die Möglichkeit eines unerwarteten Todes, vielmehr auf die Plötzlichkeit seiner Wiedererscheinung hinweist, um sie zur Wachsamkeit zu ermahnen. Was aber diese Plötzlichkeit selbst anlangt, so muß man die Warnung des Herrn, er werde kommen wie ein Dieb in der Nacht, nicht so verstehen, als meinte er damit lediglich den Augenblick seiner sichtbaren Erscheinung selbst, oder als werde er auch denen, welche auf das Wort der Weissagung und die Zeichen der Zeit achten, eben so unerwartet kommen, wie denen, welche das Verderben überfällt, wenn sie nur Friede und Sicherheit sehen [722]). Zum Kommen des Herrn gehört auch die schwere Versuchung und Drangsal, mit welcher das Ende anhebt. Auf sie muß sich bereit halten, wer ihr nicht unterliegen soll; dann wird er aber auch bei ihrem Beginne das Haupt aufheben, um nach der Erlösung auszuschauen, welche nahe bevorsteht [723]). Wenn also der Herr sagt, auf Tag und Stunde wisse er selbst die Zeit seiner Wiederkunft nicht anzugeben, so folgt hieraus die Ermahnung für die Seinen, sich immer so zu halten, daß das Ende hereinbrechen kann, ohne daß ihnen die letzte Drangsal zur übergewaltigen Versuchung und des erlösenden Herrn Offenbarung zum Gerichte des Verderbens geräth.

An diese Vermahnung schließt sich 25, 14 — 30 die andere, die Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft zu fleißiger Berufserfüllung in seinem Dienste zu verwenden. Dann aber bildet den

---

[721]) Luc. 23, 28 f. [722]) 1 Thess. 5, 3. [723]) Luc. 21, 28.

Schluß dieser Rede der Weissagung vom Ausgange des gegenwärtigen Weltlaufs eine Darstellung seines Gerichts über alle Welt, welche den Seinen die große Versicherung gibt, daß sich zuletzt das ewige Geschick der ganzen Welt nach ihrem Verhalten gegen sie entscheiden werde: eine zum ausgeführten Bilde erweiterte Wiederholung der gleichen, Math. 10, 41—42 gegebenen, tröstlichen und erhebenden Zusicherung[724]). Man kann sich den Weg zum Verständnisse des hier gezeichneten Vorgangs nicht schlimmer versperren, als wenn man die Frage voranstellt, ob es ein Gericht über die Nichtchristen[725]) oder über die Christen[726]) oder über beide[727]) sey, indem man etwa die zur Rechten des thronenden Menschensohns um des willen für Nichtchristen hält, weil sie durch ihre Gegenrede „wann haben wir dich hungrig gesehen und gespeist" angeblich beweisen, daß sie kein Bewußtseyn von empfangener Gnade haben[728]), während diese ganze Wendung doch blos dazu dient, um ins Licht zu stellen, daß Christo selbst gethan ist, was Einer dem Geringsten seiner Brüder thut; oder indem man die zur Linken wie zur Rechten des thronenden Menschensohns um des willen für Christen hält, weil sie sonst nicht darnach gerichtet werden könnten, ob sie Jesu Liebe erwiesen[729]), während dann doch die Frage entsteht, warum blos diejenigen gerichtet werden, welche den Seinen Gutes erwiesen oder nicht erwiesen haben, und nicht auch die Seinen selbst, denen sie es erzeigten oder weigerten; oder endlich indem man schon wegen des Ausdrucks *πάντα τὰ ἔθνη*, sodann aber auch, weil nicht der Glaube, sondern die Menschenliebe der Maßstab des Urtheils sey, ein Gericht über Christen und Nichtchristen zu sehen meint[730a]), während es doch nicht die Liebe überhaupt ist, nach welcher gerichtet wird, sondern die Liebe gegen die Jünger Jesu. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Frage, ob dieß Gericht das letzte ist oder nicht. Wenn nicht, was soll dann noch folgen, nachdem alle Menschen zur ewigen Freude oder zur ewigen Pein eingekommen sind? Ist es aber das letzte, wie kommt es dann, daß nur von denen die Rede ist, welche zur Zeit

---

[724]) vgl. Baumgarten-Crusius z. Matth. 25, 31. [725]) so z. B. Baumgarten-Crusius, Stier. [726]) so Meyer. [727]) so von den Neueren z. B. Fritzsche, de Wette. [728]) Stier a. a. O. S. 539. [729]) so Meyer. [730a]) so de Wette.

der Wiederkunft Christi am Leben sind? Denn daß die Todten erstehen zu diesem Gerichte, ist nicht gesagt, und könnte auch nicht gesagt seyn, wenn es die allgemeine Todtenauferstehung seyn sollte, weil ja nur solche gerichtet werden, welche in der Lage gewesen sind, den Jüngern Jesu Gutes zu erzeigen oder zu verweigern[730b]). Es ist eben keine Vorhersagung eines so und so, da oder dann sich ereignenden Vorgangs, sondern eine ins Bild gefaßte Zusicherung an die Jünger, daß von ihrem Meister nach seiner herrlichen Wiederoffenbarung das Geschick der ganzen Welt, in die er sie als seine Zeugen entsendet, unabwendbar und für ewig entschieden werden, und daß er es nach Maßgabe der Aufnahme, welche sie gefunden haben, entscheiden wird. Alles Einzelne der Zeichnung gehört lediglich der Ausführung dieser beiden Gedanken an, und gestaltet sich nach der hiemit gestellten Aufgabe.

So reichhaltig war der Unterricht über den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs, welchen der Herr seinen Jüngern angedeihen ließ. Und dennoch lehrt er sie nur in so fern Neues, als sich die alttestamentliche Weissagung dadurch neu gestaltete, daß die Offenbarung Gottes, auf welche sie warten hieß, in ihm angefangen hatte sich zu verwirklichen und wiederum in ihm zu ihrer schlüßlichen Verwirklichung gelangen sollte. Denn selbst die Vorhersagung, daß dieses jetzt lebende Geschlecht den Anbruch des Endes erleben werde, hatte ihren Grund eben nur darin, daß er es war, durch dessen Verwerfung Israel's Sünde zu ihrem Vollmaße gedieh, so wie andererseits die schlüßliche Erfüllung der Verheißung dieses Volks von seiner Wiederoffenbarung zu erwarten stand. Als nun seine Jünger durch seine Auferstehung ihre Hoffnung, daß er Israel erlösen werde[731]), neu befestigt sahen, fragten sie ihn, ob jetzt die Zeit vorhanden sey, in welcher er Israel das Reich wiedergebe[732]). Diese Frage für den Ausdruck einer sinnlichen Hoffnung zu halten[733]), hat man kein Recht; und es ist falsch, wenn man sagt, Jesus weise dieselbe zurück, weil sie das Heil auf die Juden beschränke[734]). Im Anschlusse an

[730b]) gegen Lutz bibl. Dogm. S. 406. [731]) vgl. Luc 24 21. [732]) Akt. 1, 6. [733]) so z. B. Meyer z. dser St. [734]) Schneckenburger üb. d. Zweck der Apostelgeschichte S. 196.

die alttestamentliche Verheißung hat jene Hoffnung und hat diese Frage nichts falsch Jüdisches an sich, sondern beide gehen auf eine Verwirklichung des Heils, durch welche Israel zur Erfüllung seines Berufs gelangt, der Segen aller Geschlechter des Erdbodens zu werden. Erinnerte ja doch Jesu Verheißung selbst, daß sie nach wenigen Tagen die Taufe mit heiligem Geiste empfangen sollten, an Joel's Weissagung von der Ausgießung des Geistes Gottes über ganz Israel und der damit anhebenden Verherrlichung des heiligen Volks, somit aber des wahrhaftigen Gottes, vor aller Welt. Ihr Irrthum war nur der, daß sie ihre eigene Ausrüstung mit dem heiligen Geiste und die Ausgießung desselben über das ganze Israel so nahe beisammen glaubten, und nicht, daß sie jene mit der herrlichern Wiederbringung des Reiches David's[735]) für eins und dasselbe[736]) oder letztere für gleichzeitig mit ihr[737]) hielten. Sie vernahmen nun freilich, daß es nicht am Orte sey, nach Zeiträumen und Zeitpunkten zu fragen, wann das Eine und wann das Andere eintreten werde, indem sich ihr Augenmerk vielmehr auf ihre Aufgabe richten müsse, in Kraft des heiligen Geistes zu Jerusalem, im heiligen Lande, bis ans Ende der Welt von ihm zu zeugen. Aber darum muß ihnen doch, nachdem nun der Herr von ihnen hin und zu Gott seinem Vater gegangen ist, das Verlangen nach seiner Wiederoffenbarung mit ihrer Hoffnung auf Israel's Bekehrung verbunden bleiben, da sie wissen, daß er nicht früher wiederkehrt, als bis sein Volk ihn willkommen heißt[738]). So hören wir denn, wie Petrus dieß Volk ermahnt, andern Sinnes zu werden und sich zu bekehren, damit ihre Sünden ausgetilgt würden, auf daß etwann Zeiten der Erquickung vom Herrn kämen und er den ihnen zuvorbestimmten Christum, Jesum nämlich, sendete[739]). Ein ὑμῖν will hier bei ἔλθωσιν eben so wenig hinzugedacht als in den Text gestellt seyn[740]), und nicht von der Bekehrung der Menschen sagt der Apostel, daß sie die Bedingung sey, ohne welche Christus nicht wiedererscheine[741]), sondern von der Vergebung der Sünden Israel's. Denn Israel ist es im Gegen-

---

[735]) vgl. Micha 4, 8. [736]) so Schneckenburger a. a. O. [737]) gegen Baumgarten d. Apostelgeschichte I. S. 18. [738]) Matth. 23, 39. [739]) Akt. 3, 19—20. [740]) gegen Bengel z. d. St. [741]) gegen Olshausen z. d. St.

satze zur Völkerwelt, welchem Gott eine Zeit der Erquickung, der allgemeinen Wiederherstellung verheißen hat, jene Zeit, von der Petrus sagt, daß sie den Inhalt der alttestamentlichen Weissagung ausmacht. Man muß nämlich ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός nicht auf πάντων beziehen, was sich mit der Bedeutung von ἀποκατάστασις nicht verträgt[742]), sondern auf χρόνων ἀποκαταστάσεως, was eben so gut Objekt von λαλεῖν seyn kann, wie Hebr. 2, 5 οἰκουμένη μέλλουσα[743]). Jene Zeit kann aber nicht eintreten, die herrlichere Wiederherstellung des Reiches David's durch den Sohn David's kann nicht erfolgen, es sey denn, daß Israel, dessen Hoffnung sich damit erfüllt, seine Sünde zuvor vergeben ist; was wiederum nicht geschieht, ohne daß es sich zu seinem Gotte und Heilande bekehrt.

Aber Israel bekehrte sich nicht, sondern rief durch seinen Ungehorsam das Gericht Gottes über sich herauf, von welchem nun Paulus sagt, ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος[744]). Er sagt mit diesem zum Verbum gehörigen εἰς τέλος, welches dem hebräischen לְכָלָה entspricht[745]), daß der nun über sie heraufgezogene Sturm des Zornes Gottes ein Ende machen, sein Werk vollständig thun wird, ohne daß er damit eine Vertilgung des Volks in Aussicht stellt: es ist nur dasselbe, was Daniel 12, 7, wo es bei richtiger Erklärung[746]) keiner Textesänderung bedarf[747]), mit den Worten כַּלּוֹת נְפֹץ יַד־עַם־קֹדֶשׁ besagt. Dahingestellt bleibt, wie sich dieses Zorngericht Gottes über Israel zu dem verhält, welches über die Welt ergehen wird, und Angesichts dessen Paulus die Christen von Thessalonich vermahnt, sich auf die Wiederkunft des Herrn im Himmel zu bereiten, der sie vor demselben bewahren kann, damit sie, wenn er erscheint, mit allen Heiligen unsträflich vor Gott erfunden werden[748]). Denn daß an der letztberührten Stelle μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ nicht mit παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ verbunden seyn will, sondern mit ἀμέμπτους[749]), und demnach unter den Heiligen Gottes nicht die Engel, sondern die Gläubigen zu verstehen sind, dafür spricht schon

---

[742]) vgl. Meyer u. de Wette z. d. St. [743]) gegen Baumgarten a. a. O. I. S. 79. [744]) 1. Thess. 2, 16. [745]) vgl. 2. Chron. 12, 12 LXX. [746]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 315. [747]) gegen Hitzig z. d. St. [748]) 1 Thess. 1, 10; 3, 13. [749]) vgl. Flatt z. d. St.

die Wahrscheinlichkeit einer gleichen Verbindung der drei Präpositionen ἔμπροσθεν, ἐν und μετά, sodann aber auch der Zusammenhang, indem die brüderliche Liebe, an welcher die Thessalonicher wachsen sollen, ihren angemessenen Lohn darin findet, zuletzt die selige Gemeinschaft aller Heiligen Gottes zu theilen. Hiemit ist dann, wenn gleich kein Grund obwaltet, unter den Heiligen blos die schon vollendeten Gläubigen zu verstehen[750]), doch bereits eingeleitet, was der Apostel die Christen Thessalonich's zu ihrer Beruhigung sonderlich zu lehren hat, daß diejenigen Gläubigen, welche vor des Herrn Wiederkunft entschlafen, bei derselben nicht fehlen werden[751]). Der Apostel hatte bei der Pflanzung dieser Gemeinde mit solchem Nachdrucke auf die herrliche Wiederoffenbarung dessen hingewiesen, an welchen er sie glauben lehrte, daß sie ihr nicht nur unter den Anfechtungen, welchen sie ausgesetzt war, mit sehnsüchtigem Verlangen entgegensah, sondern auch diejenigen, welche aus ihrer Mitte wegstarben, um deß willen für beklagenswerth hielt, weil sie dieses großen Erlebnisses verlustig giengen. Denn daß sie für ihre Sterbenden überhaupt keine Hoffnung einer Auferstehung hatten, kann man aus den Worten ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα nicht entnehmen wollen[752]). In diesem Falle hätte sie ja Paulus belehren müssen, daß die Todten alle auferstehen, zum ewigen Leben oder zum ewigen Verderben, indem es für ihn ohne Auferstehung der Todten auch kein Gericht über sie gibt[753]). Nun aber beruhigt er sie nur darüber, daß die entschlafenen Gläubigen nicht länger, als bis zu Jesu Wiederoffenbarung, im Tode bleiben werden. Die Thessalonicher hatten Jesu Wiederkunft so verstanden, als würden an der dann beginnenden Herrlichkeit nur diejenigen Theil haben, welche sie erleben, und betrauerten also die aus ihrer Mitte Wegsterbenden, als giengen sie, wenn ihnen auch am Ende die Seligkeit der Gerechten nicht entstehe, doch der Theilnahme an derjenigen Herrlichkeit verlustig, zu welcher Jesus seine Gemeinde gegenüber der ihr feindlichen Welt verklären werde. Hierdurch bekam ihr Schmerz um dieselben

---

[750]) gegen Olshausen. [751]) 1. Thess 4, 13 ff. [752]) so Calvin u. Lünemann z. d. St., auch Hug Einleitg in d. Schr. d. N. T. II. S. 294. [753]) vgl. z. B. 1. Kor. 15, 18. 32.

eine Ähnlichkeit mit dem Schmerze derer, welche eine Hoffnung auf die mit Christo zu offenbarende Herrlichkeit überhaupt nicht haben. Was aber den 14. Vers anlangt, aus welchem man ebenfalls jene falsche Folgerung zieht, so ist derselbe keineswegs eine Forderung, was man von den Todten glauben müsse, wenn man an Jesu Auferstehung glaube, indem sonst der Nachsatz wirklich so lauten müßte, wie man statt des Apostels vermeintlich ungenauer Fassung einsetzt, *καὶ πιστεύειν δεῖ*[754]). Eine Zusicherung gibt der Apostel mit den Worten *ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*, welche uns für den Fall unsers Absterbens gilt, wenn wir an Jesu Tod und Auferstehung glauben; so daß *τοὺς κοιμηθέντας* einer einschränkenden Näherbestimmung, die es an *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* nicht haben kann[755]), nach diesem Vordersatze auch nicht mehr bedarf. Unser Glaube an Jesu Auferstehung wird den Lohn empfangen, daß uns Gott die Gemeinschaft mit Jesus, in welche wir dadurch getreten sind, bei dessen Wiederoffenbarung zu Gute kommen läßt, indem die Erscheinung des Herrn von einem gewaltigen Befehlrufe überirdischer, göttlicher Art begleitet seyn wird, welcher seine Todten auferstehen macht, so daß sie zugleich mit seinen im Leben befindlichen Gläubigen zu ihm gesammelt werden. Sie kommen mit Jesu, und Jesus ist es, welcher macht, daß sie mit ihm kommen, wenn er sich und seine Gemeinde der Welt offenbart.

Die einzelnen Züge, mit welchen der Apostel dieß ausführt, ergaben sich von selbst. Wenn der Herr vom Himmel herniederkommt, weil er sich als den Überweltlichen darstellt; so können die Seinen nicht an dem Boden haften bleiben, da sie vor der Welt als die Seinen erwiesen werden sollen. Sie müssen ähnlich aus ihrer Umgebung hinweg zu ihm entnommen werden, wie ihn selbst einst Wolken aufwärts trugen, als er aus der Welt zu Gott hinging[756a]), ohne daß man dabei auf die thörichte Frage kommt, ob er dann mit ihnen in der Luft wohnen wird oder auf der Erde[756b]). Dann muß aber zweitens das Erstehen seiner Todten, da sie gleich den Lebenden und zugleich mit ihnen als die

---

[754]) s. z. B. Lünemann z. d. St. [755]) vgl. z. B. Pelt, de Wette, Koch, Lünemann z. d. St. [756a]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 290. [756b]) Usteri Entwicklg des paul. Lehrbegr. S. 356.

Seinen erwiesen werden sollen, die erste und nächste Wirkung seiner Offenbarung seyn und ihre Wiederbelebung den vor der Entrückung der Lebenden nächst vorhergehenden Augenblick ausmachen. Nur dieß Eine bleibt hienach zu fragen, wie Paulus von der bei Christi Wiederkunft erfolgenden Auferstehung seiner entschlafenen Gläubigen sagen kann, er lehre dieselbe ἐν λόγῳ κυρίου. Denn in der Belehrung, mit welcher der Herr die Frage seiner Jünger nach seiner Wiederoffenbarung beantwortet hat, findet sich bei den drei sie überliefernden Evangelisten nichts davon[757]). Daß Paulus eine besondere Offenbarung darüber empfangen habe[758]), gibt der Ausdruck λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου nicht zu verstehen, sondern erinnert vielmehr an 1 Kor. 7, 10. 25 und, fügen wir hinzu, an 1 Kor. 11, 23[759]), indem der Apostel hier überall auf etwas hinweist, was er mittelbarer Weise aus dem Munde des Herrn überkommen hat[760]). Im vorliegenden Falle muß dieß der Herr nicht gerade damals gesagt haben, als er die Frage der Jünger nach seiner Wiederoffenbarung beantwortete; und sollte es uns etwa in den Evangelien gar nicht, sondern nur durch Paulus überliefert seyn, so wüßte ich nicht, was hieran Bedenkliches wäre. Ja noch mehr, es ist möglich, daß die fragliche Thatsache in dem Zusammenhange, in welchem ihrer hier gedacht ist, niemals von dem Herrn ausdrücklich vorhergesagt worden ist, ohne daß deshalb der Apostel Unrecht hätte, seine Aussage derselben auf ihn zurückzuführen. Wenn er unter Hinweisung auf seine Wiederoffenbarung gesagt hat, wer das Leben verliere um seinet willen, werde es gewinnen[761]), oder es sey der Wille seines Vaters, daß er den auferwecke am jüngsten Tage, der an ihn glaube[762]); so ergänzt sich von da aus seine zunächst an die Lebenden gerichtete Verheißung, daß sie ihn werden wiederkommen sehen, auf eine um so unzweideutigere Weise, als ja schon die alttestamentliche Schrift davon gesagt hatte, daß das Ende der letzten Drangsal nicht ohne eine Auferweckung der entschlafenen Gerechten eintreten werde[763]). Eine höhere Wahrheit, welche etwa deshalb, weil sie dieß ist, von den

---

[757]) gegen Pelt z. d. St. [758]) so z. B. Olshausen, de Wette, Lünemann. [759]) s. oben S. 192. [760]) vgl. Hebr. 2, 3. [761]) Matth. 16, 25 ff. [762]) Joh. 6, 39 f. [763]) Dan. 12, 1 ff.

Aposteln für eine höhere Stufe der Erkenntniß vorbehalten worden[764]), kann man ohne grobe Mißkennung des Wesens der Heilserkenntniß diese Thatsache wahrlich nicht nennen, welche sich für die richtige Einsicht eben so von selbst verstand, nachdem die Verklärung der Gemeinde Gottes von der Wiederoffenbarung Christi zu erwarten war, wie wir gesehen haben, daß sich für die alttestamentliche Hoffnung des Heils die Todtenauferstehung überhaupt von selbst verstand.

Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der Thatsache, daß diejenigen, welche des Herrn Wiederkunft erleben, urplötzlich werden verklärt werden: was Paulus an einem andern Orte[765]) mit der Bemerkung einleitet, ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω, ohne es damit als eine ihm außerordentlicher, prophetischer Weise erschlossene Wahrheit[766]), oder zu deren Erkenntniß eine außerordentliche Geisteserleuchtung erforderlich sey[767]), bezeichnen zu wollen; geschweige daß man darum auf die Vermuthung kommen könnte, es sey dieß in eben demselben ungeschriebenen Ausspruche des Herrn enthalten gewesen, welcher mit seiner Wiederkunft die Auferweckung seiner entschlafenen Gläubigen in Aussicht stellte[768]). Wie der Apostel seinen Lesern zu Thessalonich die letztere Thatsache durch die Versicherung, daß der Herr selbst sie gelehrt habe, gewisser macht; so heißt er die zu Korinth jene andere Vorhersagung als eine auf Offenbarung beruhende Wahrheit, was der neutestamentliche Sinn von μυστήριον ist, und nicht als eine ihm eigenthümliche Meinung oder unter Menschen aufgekommene Vorstellung aufnehmen. Beides waren weder besonders gefährliche Wahrheiten, welche eine höhere Reife christlichen Lebens erforderten, wenn sie nicht schaden sollten, noch besonders schwer begreifliche Thatsachen, für deren richtige Auffassung eine ausgebildetere Erkenntnißfähigkeit nöthig war. Sie konnten nur länger als andere unausgesprochen bleiben, bis sich ein Anlaß ergab, sie ausdrücklich hervorzuheben, weil sie lediglich der Ausführung solcher Wahrheiten angehörten, welche wie Christi Wiederoffenbarung und die

---

[764]) Thierſch Verſuch z. Herſtellg des hiſtor. Standp. für d. Kritik d. neuteſt. Schr. S. 96, Koch z. 1. Theſſ. 4, 13. S. 341. [765]) 1. Kor. 15, 51. [766]) Oſiander z. d. St. [767]) Rückert, Meyer z. d. St. [768]) Thierſch a. a. O. S. 95.

damit verbundene Erlösung seiner Gemeinde nothwendige Bestandtheile des allerersten christlichen Unterrichts waren. Denn diese Bewandniß hat es auch mit jenem πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.

Daß dieß die richtige Lesart der Stelle ist, kann für ausgemacht gelten[769]), nicht aber das sprachliche Verständniß derselben. Daß man wegen der Stellung des ersten πάντες übersetzen müsse „wir alle werden nicht sterben, aber alle verwandelt werden“[770]), ist eine sprachlich eben so unbegründete Behauptung, als der Gedanke, welchen man auf diese Weise bekommt, ungeschickt ist. Schon die Wahl des Verbums κοιμᾶσθαι steht ihr entgegen, indem damit das Sterben dessen bezeichnet wird, welcher zu ruhen kommt, und nicht, wie man dafür setzt, der Sterbeproceß für sich allein. Es wäre ja aber widersinnig, feierlich zu versichern, daß alle diejenigen, welche Christi Wiederkunft erleben — denn so faßt man dann das Subjekt —, nicht in den Todeszustand kommen. Und welches Recht hat man, das Subjekt so zu fassen, und den Apostel, welcher kurz vorher der korinthischen Gemeinde jenes κοιμῶνται ἱκανοί vorgehalten[771]), ohne ein beschränkendes ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι, dessen Einschiebung freilich sofort die Widersinnigkeit dieser Erklärung offenbar macht, die Zusicherung πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα in diesem Sinne geben zu lassen? Endlich wozu stände dann πάντες in jedem der beiden Sätze, während doch nur gesagt seyn wollte, daß ihnen allesammt statt des Einen das Andere geschehen werde, wofür es hinreichte und angemessener war zu schreiben οὐ κοιμηθησόμεθα, ἀλλαγησόμεθα δὲ πάντες? Nun aber gilt, ohne daß die Verneinungspartikel versetzt wäre[772]) — sie will nur mit Nachdruck betont seyn —, sowohl die Verneinung als die Bejahung nicht dem Subjekte an sich in seiner ausnahmslosen Gesammtheit, sondern der Gesammtheit desselben im Gegensatze zu den Einzelnen, wofür jenes πάντας δὲ οὐ μὴ ἴδῃς der Septuaginta[774]) ein sehr wohl vergleichbares Beispiel abgibt[775]). Insgesammt entschlafen, schreibt der Apostel, werden wir nicht, aber

---

[769]) vgl. namentlich Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 297 ff. [770]) so Meyer z. d. St. u. Winer Gramm. S. 640. [771]) 1. Kor. 11, 30. [772]) 1 Thess. 4, 15. [773]) so z. B. Osiander. [774]) Num. 23, 13. [775]) gegen Meyer z. d. St.

insgesammt verwandelt werden wir, und zwar urplötzlich, wenn das letzte Zeichen erschallt, auf welches die Auferstehung der Todten und die Wandlung der Lebenden erfolgen wird. Indem das zweite ἀλλαγησόμεθα ein ἡμεῖς im Gegensatze zu οἱ νεκροί zum Subjekte hat, bedarf dieses ἡμεῖς der einschränkenden Näherbestimmung nicht, welche dem Subjekte des ersten nicht fehlen könnte, wenn die von uns abgewiesene Deutung der Stelle die richtige wäre. Eben derselbe Gegensatz macht es aber auch unbedenklich, das zweite ἀλλαγησόμεθα enger zu fassen als das erste, indem, was mit den Lebenden vorgeht, eine Wandlung derselben im engern Sinne ist, als was den Todten widerfährt. Das erste Mal ist ἀλλαγησόμεθα lediglich im Gegensatze gegen unsere jetzige Beschaffenheit gemeint, das zweite Mal aber zugleich im Gegensatze gegen das Erstehen der Todten aus dem Todeszustande.

Die Thatsache selbst, von welcher der Apostel hier schreibt, daß Alle, welche der Gemeinde angehören, aus dem jetzigen Zustande menschlicher Natur in eine andere Beschaffenheit unsterblichen Wesens verwandelt werden müssen, ehe sie an dem schlüßlich verwirklichten Reiche Gottes Theil haben können, ist nicht in dem Sinne ein Geheimniß, daß sie einzeln für sich durch eine besondere Offenbarung kund gegeben werden müßte, sondern nur in so fern, als sie außerhalb der Offenbarung fremd, durch dieselbe aber kund und gewiß ist. Sie steht nämlich im innigsten Zusammenhange mit der Erkenntniß des Todes unserer angebornen Natur und des Lebens unsers verklärten Heilands, dessen Wiederkunft zur Erlösung seiner Gemeinde ihre Wandlung aus der eigenen Nichtigkeit in die Gleiche seiner Herrlichkeit nothwendig mit sich bringt. Der Apostel nennt dabei die Wiederkunft Christi nicht ausdrücklich, aber er schreibt ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, womit er nicht die letzte der Posaunen meint, welche während dieses gegenwärtigen Weltalters geblasen werden[776]: eine an sich schon wunderliche Erklärung, welche aber vollends albern wird, wenn sie auf die Frage bringt, ob sich dann Paulus auch die zweite Auferstehung noch mit Posaunenton denken könne[777], oder wenn sie sich mit der Vorstellung eines angeblich in σαλπίσει γάρ ihren dog-

[776]) so z. B. Billroth, Rückert. [777]) so bei Meyer.

matischen Anspruch kundgebenden Lehre von den Posaunen verbindet[778]). Dieses σαλπίσει γάρ mit folgendem καί dient ja nur, das ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι in der Art wieder aufzunehmen, daß die Augenblicklichkeit, mit welcher dem Befehlzeichen die Wirkung desselben folgt, um so nachdrücklicher hervortrete. Um aber zu wissen, was es mit diesem σαλπίζειν für eine Bewandniß habe, bedurften die Leser des Apostels keiner rabbinischen Gelehrsamkeit. Wenn sie von einer Besitznahme des Reiches Gottes hörten, zu deren Behufe jene Wandelung unsers Naturlebens erfolgen müsse; so wußten sie, daß es sich um das Hervortreten des Reiches Gottes aus seiner Verborgenheit, um die Verherrlichung der Gemeinde Gottes, also um die Offenbarung Christi in der Welt handle. Wie nun eine große Handlung oder die Ankunft eines Gewaltigen zuvor angekündigt wird, damit geschehe, was zur Bereitung auf dieselbe nöthig wird, bis mit dem letzten Befehlzeichen sie selbst erfolgt, eine solche Ankündigung jener weltumgestaltenden Entscheidung und des himmlischen Königs, der sie vollzieht, läßt der Ausdruck σαλπίζειν den Lesern vorstellig werden, so zwar, daß das angekündigte Ereigniß mit jedem solchen Zeichen näher kommt und mit dem letzten eintritt. Alle diese Ankündigungen, welche eben so viele Vorbereitungen der großen Thatsache sind, gehören aber dann der Zeit an, wo dieselbe eintreten will, und die letzte Posaune ist demnach nicht die Posaune des letzten Tags[779]), sondern von den Befehlrufen Gottes, in deren Machtwirkungen sich das Ende vollbringt, derjenige, welcher den schlüßlichen Eintritt der großen Entscheidung selbst begleitet.

Wie sich also Paulus in seinem ersten Briefe an die Thessalonicher durch einen Irrthum der dortigen Christen veranlaßt gesehen hat, sie der Thatsache zu versichern, daß bei Jesu Wiederkunft die in ihm Entschlafenen auferstehen werden; so gedenkt er in seinem ersten Briefe an die Korinthier der Wandelung, welche alsdann der lebenden Heiligen wartet, um des Zusammenhangs willen, in welchem diese Thatsache mit der eben dann erfolgenden Auferstehung der in Christo Verstorbenen steht: beides nicht in dem Sinne, als ob er hiemit neue oder sonderliche Erkenntnisse lehrte, sondern im Sinne

---

[778]) so bei de Wette. [779]) gegen Billroth u. A.

einer bei richtiger Auffassung der Wiederoffenbarung Christi sich von selbst verstehenden Ergänzung oder Berichtigung ihrer Vorstellungen vom Ausgange der Dinge. Denn Christi Wiederoffenbarung erwarten, wie man sieht, auch die korinthischen Christen, aber ohne zu bedenken, wie unmittelbar damit die Auferstehung der in ihm Entschlafenen zusammenhängt, indem ja die Seinen das alsdann in Herrlichkeit offenbare Reich Gottes nicht besitzen und dabei in der angebornen Natur verbleiben können, sondern in die Gleiche seiner Natur verklärt werden müssen: so daß also eine Wandlung der lebenden Heiligen eintreten muß, welche nicht minder wunderbar ist, als die Auferstehung der verstorbenen, über welche sich die korinthischen Christen durch den Spott und die Einreden der Heiden hatten unsicher machen lassen, ob sie denn so nothwendig zur christlichen Heilsverkündigung gehöre. Ehe er aber dazu übergeht, hat er ihnen V. 20—28 gezeigt, daß ohne die Thatsache unserer Auferstehung der mit Christi Auferstehung eingeleitete und durch sie verbürgte Ausgang der Dinge undenkbar sey.

Er geht nämlich davon aus, daß ein Ende eintreten wird, und zeigt unter dieser Voraussetzung, daß dem unsere Auferstehung vorhergehen muß. Denn τὸ τέλος ist nicht das Ende des Auferstehens, die letzte Auferstehung, die Auferstehung der Nichtchristen[780]). Im ganzen Zusammenhange ist ja von der Auferstehung nur in so fern die Rede, als allen denen, welche in Christo sterben, das ewige Leben verbürgt ist[781]); und ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, gegen welche Lesart die schlecht beglaubigte ὅταν παραδῷ nicht aufkommen kann[782]), will nicht für eine Zeitbestimmung angesehen seyn, wann das Ende eintrete, sondern, was der Gebrauch des ὅταν gar wohl erlaubt[783]), für einen Relativsatz zu τὸ τέλος, welcher denselben Endpunkt in anderer Weise bezeichnet[784]). Eben dieß wird das Ende seyn, wenn Christus das Reich dem übergibt, welcher Gott und Vater ist, oder, wie es nachher heißt, wenn er

---

[780]) so z. B. Heidenreich, Meyer, Osiander. [781]) vgl. erste Hälfte S. 490. [782]) gegen Reiche a. a. O. S. 278 ff. [783]) vgl. z. B. Matth. 26, 29; Marc. 14, 25; Apokal. 10, 7; auch Marc. 13, 4; Luc. 21, 7. [784]) vgl. Rückert u. de Wette z. d. St.

ſich dem untergibt, welcher ihm Alles untergeben hat. Das Herrſchen Chriſti hat nämlich in ſo fern eben ſo gut ſeine Zeit, wie ſein Dienen zuvor ſie gehabt hat, als es aufhört, wenn es ſeinen Zweck erfüllt hat; und es hat ihn erfüllt, wenn Gott Alles in Allen iſt. Gott iſt aber ſo lange nicht Alles in Allen, als Chriſto noch nicht Alles unterthan geworden iſt, und er noch nicht geſagt hat *πάντα ὑποτέτακται*, wie er am Ende ſeines Dienens geſagt hat *τετέλεσται*. Denn daß *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα* Wiederholung des *ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται*, daß *δηλονότι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα* eine zwiſchentretende Erläuterung, wie ausnahmslos, nämlich von Allem außer Gott, *πάντα* verſtanden ſeyn will, endlich daß Subjekt von *εἴπῃ* der Sohn iſt und nicht *ὁ θεός*[785]) oder gar *ἡ γραφή*[786]) oder *τὸ πνεῦμα*[787]), alles dieß halte ich auch jetzt noch für richtig[788]), da ſonſt *δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα* als Nachſatz den ſehr überflüſſigen Gedanken gäbe, daß Gott Chriſto nicht untergeben ſeyn werde[789]). Was nun die Selbſtuntergebung des Sohns unter Gott den Vater betrifft, ſo iſt vor Allem klar, daß hier eine Untergebung anderer Art gemeint iſt, als die ſeiner Feinde oder aller Dinge unter ihn; denn er ſteht nicht dem Vater feindlich oder fremd entgegen, ſondern iſt vom Vater zur Herrſchaft beſtellt, tritt alſo nur aus ſeiner Stellung, die ihm der Vater gegeben, unter dieſen zurück, nicht gibt er eine Stellung auf, die er gegen den Vater eingenommen. Wie ſollte man nun hiernach ſagen müſſen, daß alsdann Gottes Dreieinigkeit aufhöre[790]), da doch nur diejenige geſchichtliche Geſtaltung derſelben aufhört, welche durch das Werden der Gemeinde Gottes erfordert war, nur die Zwiſchenſtellung des Sohns zwiſchen Gott dem Vater und den ihm entgegenſtehenden Gewalten ſich nach deren Unterwerfung in eine Zwiſchenſtellung zwiſchen Gott und der in ihm unter Gott befaßten Menſchheit wandelt? Und zwar begibt er ſich aus jener in dieſe nicht zu dem Zwecke, damit Gott Alles in Allen ſey, ſondern nachdem dieſer Zweck ſeiner vorigen Stellung erreicht iſt. Denn *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ*

---

[785]) ſo z. B. Meyer, Oſiander, van Hengel. [786]) ſo de Wette. [787]) ſo Rückert. [788]) vgl. m. Weiſſagg u. Erfüllg II. S. 298. [789]) ſo z. B. Meyer u. namentlich Rückert z. d. St. [790]) gegen de Wette.

πάντα ἐν πᾶσιν hängt von ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα ab, und nicht von ὑποταγήσεται. Geht ja doch der ganze Gedankenzusammenhang darauf hinaus, was erreicht seyn muß, ehe ein Ende werden, ehe der Sohn die Herrschaft dem Vater übergeben kann, und nicht soll gelehrt werden, was es um des Sohnes Selbstuntergebung unter den Vater sey. Daß ἐν πᾶσιν von allem[791]) oder von allen[792]) Geschaffenen gemeint sey, widerstreitet der Absicht dieser ganzen Darlegung des Apostels, welche immer nur den Gläubigen allen das ewige Leben und deshalb für den Fall ihres Todes die Auferstehung sichern will[793]). In ihnen ist aber Gott Alles, wenn ihr ganzes Daseyn keiner andern Wirkung mehr unterliegt und nirgend anderswoher bestimmt oder bedingt wird, als von Gott her. Hiezu ist erforderlich, daß jede Gott fremde oder feindliche Macht außer Kraft und Wirkung gesetzt sey, und daher heißt es, daß zuvor dem Sohne Alles müsse unterthan, jeder seiner Feinde ihm müsse unterworfen seyn, ehe er sich unter den Vater begibt. Denn Christus ist es, der eine Menschheit herstellt, in welcher Gott Alles in Allen ist. Ihm steht es also auch zu, Herr über alles zu werden, was dazu wirkt, daß dieß noch nicht von ihr gilt; zu dieser Herrschaft hat ihn Gott bestellt, als er ihn zu sich erhöhete — πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ —, und er übt sie, bis er sie vollkommen verwirklicht hat, bis er spricht πάντα ὑποτέτακται. Da nun der Tod, um welchen es sich in diesem Zusammenhange zunächst handelt, eine feindliche Macht ist, welcher die Seinen so lange unterliegen, als sie nicht in die Gleiche seines eigenen Lebens verklärt sind: so muß ja zuletzt auch er außer Wirkung gesetzt, sie müssen ihm entnommen werden; und er ist der letzte Feind, welcher außer Kraft gesetzt wird, weil die Verklärung allem ein Ende macht, was die Gemeinde Christi Feindliches erleiden kann.

Man hat von V. 25—28 des so eben erläuterten Abschnitts gesagt, Paulus gebe hier in einer Abschweifung eine Erläuterung des im Laufe der Rede von ihm berührten, wahrscheinlich nicht allen seinen Lesern bekannten Gedankens von Christi Übergabe seines Reichs

---

[791]) so de Wette. [792]) so z. B. Olshausen. [793]) vgl. Meyer und van Hengel z. d. St., auch Olshausen selbst z. V. 23.

an Gott den Vater[794]). Aber wir haben ihn vielmehr darthun sehen, daß es sich mit der Auferstehung der Gläubigen so verhalte, wie er gesagt hat, daß nämlich das Ende, welches zusammenfällt mit Christi Selbstuntergebung unter Gott den Vater, ohne vorherige Auferstehung der Gläubigen nicht eintreten könne. Denn nicht darüber hatte er die korinthischen Christen zu belehren, daß Christi königliches Walten zu einem Ende führe, jenseit dessen es desselben nicht mehr bedürfe, sondern darüber, daß es auch die leibliche Verklärung der Seinen einschließen müsse, indem keine Macht, welche verhindert, daß Gott Alles in Allen sey, also auch die Macht des Todes nicht unbezwungen bleiben könne. Gerade das also, was anscheinend das ihm Eigenthümlichste ist, setzt er als für den Christen selbstverständlich voraus. Überhaupt lehrt er die korinthischen Christen nichts Neues über die Thatsache unserer Auferstehung, sondern erinnert sie nur an die Bedeutung, welche sie im Zusammenhange der Heilsthatsachen und welche der Glaube an sie für unser christliches Leben hat, so wie an den Sinn, in welchem sie gemeint ist. Auch was er in letzterer Beziehung in V. 35—49 vorträgt, will nicht für etwas Neues gelten, sondern nur zur Abweisung thörichter oder böslicher Verkehrungen der sonst selbstverständlichen Natur dieser Thatsache dienen. Denn es geht alles darauf hinaus, daß der Leib, welcher diesseit des Todeszustandes ein σῶμα ψυχικόν gewesen, als ein σῶμα πνευματικόν erstehen wird; womit nichts weiter gesagt ist, als dieß Selbstverständliche, daß er seine Beschaffenheit nicht von seiner Bestimmung für ein so und so bedingtes geschöpfliches Wesen, sondern lediglich von der Leben wirkenden, schöpferischen Macht haben wird, welche das Vergängliche zur Unvergänglichkeit umschafft[795]). Wie er hiernach beschaffen seyn wird, ist nicht gesagt.

Nur Eines ist es, was der alttestamentlichen Aussicht auf die Verklärung der Gemeinde Gottes und die Auferstehung seiner Gerechten im neuen Testamente eine neue Gestalt gibt, dieß Eine nämlich, daß die Offenbarung Gottes in Christo Jesu erfolgt ist, und demnach jene Thatsachen der Zukunft der Gemeinde Jesu gelten und an seine Wiedererscheinung sich anschließen. Er selbst ist bereits auf-

[794]) de Wette z. V. 25. [795]) vgl. der zweiten Hälfte erste Abthlg S. 385.

erstanden und verklärt, und es ist sein uns einwohnender Geist, der Geist seines verklärten Lebens, durch welchen uns Gott leiblich verklären oder aus dem Todeszustande zu einem Leben neuer Art erwecken wird[796]). Eine gleiche Bewandniß hat es mit der andern uns auch schon vom alten Testamente her bekannten Aussicht auf Verklärung der körperlichen Welt, welcher der Mensch angehört. Paulus sagt, daß ihr Seufzen nach derselben ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes ist und unser eigenes Seufzen nach unserer leiblichen Erlösung begleitet, daß es die mit der Herrlichkeit der Kinder Gottes vorhandene Freiheit ist, zu welcher sie befreit werden wird[797]). Aber so wartete das Volk Gottes von je auf eine Verklärung, welche zugleich Verklärung der umgebenden Schöpfung sey. Das Neue ist, daß die Kinder Gottes an dem Geiste ihrer Kindschaft, dem Geiste des verklärten Menschensohns, bereits die Erstlingsgabe besitzen, welche ihnen diese leibliche Verklärung thatsächlich verbürgt; und eben hieran erinnert der Apostel, um darzuthun, wie sehr die Gemeinschaft mit Christo Jesu die wesentliche Verwirklichung des Heils bereits ist, in deren Besitz wir die Leiden, welche uns um ihretwillen betreffen, gering achten sollen. Oder wenn Petrus dem Spotte, welcher sich breit machen wird, wenn es scheint, als ob es nichts sey mit der Wiederoffenbarung des Herrn und als bleibe Alles, wie es von je gewesen, lediglich die Versicherung entgegensetzt, der Tag des Herrn werde nicht ausbleiben, sondern für diese Spötter kommen wie ein Dieb, ein Tag, an welchem Feuer diese ganze Welt, Himmel und Erde, verzehrt, damit für diejenigen, welche desselben warten, eine neue Welt erstehe, darin Gerechtigkeit wohnt[798]); so kennen wir auch diese Aussicht auf das Ende bereits vom alten Testamente her, wo der Tag Jehova's eben so wohl ein Tag des Verderbens für die ganze jetzige Schöpfung[799]), als der Herstellung einer neuen Welt ist, und alles Einzelne der petrinischen Schilderung ist nur Ausführung dieses Gedankens. Denn nur deshalb ist es Feuer, welches die Welt verderben soll, weil im Feuer sich verzehrt, was davon ergriffen wird,

---

[796]) vgl. Röm. 8, 11. [797]) Röm. 8, 19 ff. [798]) 2. Petr. 3, 10 ff. [799]) vgl. namentlich Jes. 34, 4. 9—10.

ohne feuerbeständig zu seyn; und mit den Worten στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσονται, will nichts weiter besagt seyn, als daß die zerstörende Wirkung bis in die Grundbestandtheile der körperlichen Welt reicht, mögen diese seyn, welche sie wollen[800]). Und auch was vom Himmel gesagt ist, οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, oder πυρούμενοι λυθήσονται, um deß willen man fälschlich unter στοιχεῖα die Himmelskörper verstehen zu müssen meinte[801]), soll nur die allverderbende Wirkung dieses Tags schildern, indem selbst des Himmels anscheinend unwandelbare Feste im Nu vergeht — denn nur als Bezeichnung der dahinrauschenden Schnelligkeit[802]), nicht im Sinne eines so oder so tönenden Geräusches paßt ῥοιζηδόν zu παρέρχεσθαι—, und selbst des Himmels anscheinend feuerbeständige Wölbung in verzehrenden Brand geräth. An eine läuternde Wirkung des Feuers ist übrigens bei allem dem nicht gedacht, und die Entstehung einer neuen Welt nicht so vorgestellt, als entwickle sich dieselbe durch das Feuer aus der jetzigen[803]). Die jetzige vergeht, und damit alles, worauf das Trachten der Gottlosen gerichtet oder was ihr Besitz ist, und eine neue ersteht, in welcher eitel rechtschaffenes Wesen wohnt: dieß und sonst nichts ist in der Stelle enthalten.

In so ganz alttestamentlicher Weise spricht Petrus an dieser Stelle von dem Tage des Herrn oder, wie er dafür setzt, von dem Tage Gottes, also dem יוֹם יְהוָה, daß man dadurch auf den Gedanken gekommen ist, wer so schreibe, müsse die Hoffnung auf Christi Wiederkunft aufgegeben und sich darauf beschränkt haben, einen endlichen Gerichtstag Gottes zu erwarten[804]). Oder, wenn das nicht, so meinte man doch, in seiner Eschatologie habe das tausendjährige Reich keine Stelle gehabt[805]). Gegen die erstere Meinung genügt es auf 1, 16—19 des Briefs hinzuweisen, wo der Verfasser sein Erlebniß jener vorübergehenden Verklärung Jesu als eine Verbürgung dessen darstellt, was die Apostel von der gegenwärtigen Macht nicht nur, sondern auch von der Wiederoffenbarung Jesu Christi lehren. Denn

---

800) dieß auch gegen de Wette z. d. St. 801) gegen Bengel u. Huther. 802) vgl. Jacobs delect. epigramm. gr. VII, 85, 1. 803) so z. B. v. Cölln bibl. Theol. II. S. 376 f. 804) so Jachmann z. 2 Petr. 3, 12. 805) so de Wette z. 2. Petr. 3, 13.

δύναμις und παρουσία bildet dort weder Einen Begriff der majestas praesentissima[806]), noch kann man παρουσία von der Erscheinung Christi im Fleische verstehen[807]), indem dadurch der ganze Zusammenhang der Stelle zu nichte wird[808]), welche dessen vergewissern will, was im Worte der Weissagung von dem ewigen Reiche unsers Herrn Jesu Christi geschrieben steht. Aber auch das ist ein Irrthum, wenn man meint, dem Verfasser falle die Wiederoffenbarung Jesu Christi, von welcher er dort, und das Ende der Welt, von welchem er im dritten Kapitel spricht, schlechthin in eins zusammen. Von der einen sagt er, um die christliche Hoffnung zu stärken, von dem andern, um dem Spotte über ein Ende der Dinge zu begegnen. Im einen Falle weist er auf die Offenbarung des jetzt verborgenen Reiches Christi hin, welche mit seiner Wiederkunft erfolgt, im andern auf die gänzliche Wandlung der Dinge, welche schlüßlich zu erwarten steht. Denn das Heil der Gläubigen ist vorhanden, so wie Christus erscheint; aber nichts Geringeres, als der ganzen Welt Untergang und die Schöpfung einer neuen ist es, was schlüßlich eintreten wird. Wie sich aber diese beiden Thatsachen der Zukunft zu einander stellen werden, kommt hier nicht in Betracht, weil es nur darum zu thun ist, die Gewißheit der einen und den Ernst der andern zu betonen. Es verhält sich ähnlich damit, wie wir in der alttestamentlichen Weissagung bald Jehova's Kommen zur Erlösung Israel's, bald sein Kommen zum schlüßlichen Weltgerichte hervortreten, oder die Aussicht auf das eine in die auf das andere übergehen sahen. Soll die bedrängte Gemeinde Jesu auf ihre nahe Hoffnung hingewiesen werden, so wird ihr seine Offenbarung vom Himmel genannt, welche das verzehrende Feuer seines Gerichts mit sich bringt, zu strafen, die seiner Predigt nicht gehorchen[809]). Soll dagegen auf den Ausgang hingewiesen werden, welchen es mit den Menschen nehmen wird, je nachdem sie bei Leibes Leben sich zu Gott verhalten haben, so ist die Rede von einem Tage, da Gott richten wird[810]). Aber auch von letzterm heißt es, daß Gott richten wird durch Jesum Christum. Κρινεῖ ὁ θεός,

---

[806]) gegen Bengel z. 2. Petr. 1, 16. [807]) gegen Pott, Jachmann u. A. [808]) vgl. namentlich Huther u. de Wette z. d. St. [809]) 2 Thess. 1, 7–8. [810]) vgl. z. B. Röm. 2, 5.

sagt Paulus[811]), τὰ κρυπτα τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, und bezeichnet damit die Weise dieses Gerichts dreifach, erstlich durch das Objekt τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, wornach es ein auf den Grund gehendes seyn wird, zweitens hinsichtlich seines maßgebenden Gedankens, indem sich κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου nicht darauf bezieht, daß, sondern wie er richten wird[812]), nämlich in Gemäßheit seines insonderheit von Paulus zu verkündigenden[813]) für Heiden und Juden gleichen Liebeswillens, endlich drittens durch Nennung der Mittlerschaft, zu welcher der Mittler des Heilswerks auch für dieses Endgericht verordnet ist. Denn, fügen wir erklärend bei, nachdem sich einmal das innergöttliche Verhältniß in diese geschichtliche Gestalt seiner selbst begeben hat, daß es Gemeinschaft Gottes des Vaters und seines Sohnes, des Menschen Jesus ist; so geschieht von dem an aller Vollzug der zwischen Gott und der Menschheit sich begebenden Geschichte mittelst Selbstbethätigung des so gestalteten innergöttlichen Verhältnisses, und ist hiemit einerseits durch den in Christo Jesu verwirklichten Liebeswillen Gottes bestimmt, andererseits aber darauf angelegt, Jesum vor aller Welt als den zu erweisen, der er ist. In so fern dieß nun überhaupt von Gottes Entscheidung über den Gegensatz von Gut und Böse gilt, heißt es auch von allen Menschen ohne Unterschied, daß sie vor Christi Richterstuhl erscheinen müssen[814]), oder von Christo Jesu, daß er dazu bestellt ist und dazu bereit steht, die Lebenden und die Todten zu richten[815]). Wo dagegen davon gesagt ist, daß Christus denen zum Heil, welche auf ihn warten, in der Welt wiedererscheinen wird[816]), da ist diese seine Wiederkunft der Anbruch ewiger Freude für seine Gläubigen[817]), die dann leben oder die zuvor gestorben sind[818]), und ewiger Pein für die Widersacher seiner Gemeinde, aber ohne daß Letzteres in solchem Zusammenhange auch von denen gesagt wird, welche sich dann im Todeszustande befinden. Die besondere Hoffnung der Gemeinde kann aus der Aussicht auf das weltumfassende Ende der Dinge eben so

---

811) Röm. 2, 16. 812) vgl. Umbreit d. Br. an d. Römer S. 21. 813) gegen Meyer z. d. St. 814) 2. Kor. 5, 10. 815) Akt. 10, 42; 1. Tim. 4, 1; 1. Petr. 4, 5. 816) vgl. Hebr. 9, 28. 817) 1. Petr. 1, 4. 818) 1. Thess. 4, 16—17; 1. Kor. 15, 52.

wohl hervor, als in dieselbe zurücktreten, je nachdem sich der Blick in der einen oder in der andern Weise auf den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs richtet.

Wir sehen, in welchem Verhältnisse die apostolische Lehre von dem Ende des gegenwärtigen Zustands der Dinge, nämlich von der Wiederoffenbarung Christi, von der Verklärung seiner Gemeinde und der Auferstehung ihrer Todten, oder auch von der Todtenauferstehung überhaupt, von der Verklärung der außermenschlichen Welt, dem Untergange der jetzigen und dem Erstehen einer neuen, zu der alttestamentlichen Weissagung vom Ende der Dinge steht, daß sie nur Wiederholung derselben unter dem neuen Gesichtspunkte ist, welchen die Erscheinung und Verklärung Jesu und die Herstellung seiner Gemeinde aus Juden und Heiden mit sich brachte. In demselben Verhältnisse steht aber auch das zur alttestamentlichen Weissagung, was die Apostel von den Voraussetzungen des Eintritts dieses Endes, von der vorher zu erwartenden Gestalt und Lage der Gemeinde sagen. Was die Gestalt derselben anlangt, so gedenken wir vor allem der oben bereits erörterten Stelle, Röm. 11, 25 — 27, welcher wir entnommen haben, daß die Geschichte Israel's, nachdem die Gesammtheit der Völkerwelt in das Reich Gottes eingekommen seyn wird, in eine Vergebung seiner Sünden ausgeht, vermöge welcher auch dieses Volk ein christliches Volk wird, damit dann Zion, das heißt die Stätte dieses Volks, der Ort für die schlüßliche Heilsverwirklichung werde, wie sie es für die anfängliche gewesen ist. Hieran kann uns nicht irre machen, daß Tholuck neuerdings[820]) auf Grund dessen, daß Zion der Sitz theokratischer Heilswirksamkeit, der Mittelpunkt der Theokratie ist, vielmehr dieß für den Sinn ausgibt, in welchem sich der Apostel auf die Worte ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος beruft, Israel werde kraft des theokratischen Verhältnisses Gottes zu diesem Volke der Erlösung theilhaft werden. Denn bei Jesaja selbst, welcher לְצִיּוֹן schrieb, sind jene Worte jedenfalls nicht so gemeint, als wollte er Israel nur versichern, daß ihm das Heil nirgend anderswoher kommen werde, als aus dem theokratischen Verhältnisse Gottes zu

---

[819]) 2. Thess. 1, 7—8. [820]) Comm. z. Br. an d. Römer 5. Ausg. S. 632.

ihm; und hätte Paulus nichts weiter, als dieß, mit der angeführten Stelle sagen wollen, so würde er allerdings nicht nöthig gehabt haben, sich, wie Tholuck[821]) es nennt, so zweifelhafter alttestamentlicher Belege zu bedienen. Aber der Apostel wählte eben eine Stelle, welche Zion und Israel als den Ort der schlüßlichen Heilsoffenbarung, und eine andere, welche Vergebung der Sünde als den Ausgang der Geschichte Israel's bezeichnete, so daß letztere dessen vergewisserte, es werde für erstere auch jenseit der gegenwärtigen Verblendung dieses Volks noch wieder eine Zeit kommen, sich zu bewähren, eben weil dieß Volk in einem besondern Verhältnisse zu Gott steht.

Entnehmen wir nun aus diesem paulinischen Ausspruche, welcher uns übrigens nichts lehrt, was wir nicht bereits aus dem Munde Jesu wüßten, welche Ausbreitung die Gemeinde Christi gewinnen wird, indem die Gesammtheit der Völkerwelt und zuletzt auch Israel volkweise in dieselbe eingeht; so wissen wir andererseits aus der ebenfalls oben erörterten Stelle Ephes. 4, 13, zu welcher Reife dieselbe gedeihen soll, indem sie so lange wachsen wird, bis sie in allen ihren Gliedern gleich vollkommen als das, was sie wesentlich ist, als eine Gemeinde des Glaubens und der Erkenntniß Christi verwirklicht dasteht. Aber damit vergleichen wir, was Paulus 1 Tim. 4, 1—3 oder 2 Tim. 3, 1—5 mit Bezugnahme auf damalige Weissagungen solchen Inhalts[822]) von den kommenden, den letzten Zeiten sagt, daß alsdann ein Christenthum im Schwange gehen werde, welches nur den Schein der Frömmigkeit, aber keine Kraft derselben hat, sondern alle Untugenden und Laster hegt und fördert; daß gefährliche Lügenlehrer aufkommen werden, welche in solche Dinge, wie Enthaltung von ehelichem Leben oder von diesen und jenen Speisen, die Frömmigkeit setzen, und darüber das wahre sittliche Wesen des Christenthums in Vergessenheit bringen. Ja Petrus schildert im zweiten Kapitel seines zweiten Briefes mit keineswegs undeutlichen Zügen[823]) solche Lügenlehrer der letzten Zeit, welche nach V. 1—8 eine Lehrthätigkeit üben, die das baare Widerspiel der christlichen ist, nämlich ein Zerreißen der Gemeinde, eine Verläugnung des Herrn, eine Verführung

---

[821]) a. a. O. S. 626. [822]) gegen Wiesinger z. 1 Tim. 4, 1. [823]) gegen de Wette in d. Einleitg z. 2. Br. Petri.

zu Lasterleben, eine Handelschaft mit Selbsterdachtem um Gewinnes willen; welche zweitens nach V. 9—16 ein Leben führen, das ein baares Widerspiel des christlichen Wandels ist, ein frecher Mißbrauch der natürlichen Dinge mit übermüthigem Trotze gegen die Mächte, welche darin walten, und noch frecherer Mißbrauch der heiligen Gemeinschaft selbst für die Lüste der Schwelgerei, des Ehebruchs und der Habsucht; welche endlich drittens nach V. 17 — 22 das baare Widerspiel dessen sind, wofür sie sich ausgeben, indem sie große Erkenntniß versprechen und nichts leisten, Freiheit verheißen und selbst Knechte der vergänglichen Dinge sind, Männer des Fortschritts, wie sie sagen, aber in Wahrheit rückfällig in den Pfuhl der Sünde, aus welchem sie nur errettet worden sind, um desto schlimmerem Verderben anheimzufallen. Und auch dieß, lehrt Petrus weiter im folgenden Kapitel, ohne damit nur eine andere Seite derselben Häresie hervorzukehren[824]), wird ein Kennzeichen des nahen Endes der Dinge seyn, wenn ihrer Viele der Erwartung spotten, daß ein Ende kommen, daß es nicht immer so bleiben werde, wie es von je gewesen.

Die Schilderung im zweiten Briefe an Timotheus oder auch, was Petrus von den Spöttern über ein Ende der Dinge sagt, erinnert an den Zustand der Welt vor dem Gerichte der großen Fluth; dagegen was Paulus von solchen sagt, die vom Glauben abfallen, oder Petrus von den Lügenlehrern, welche die Gemeinde verstören werden, erinnert an den Zustand der jüdischen Volksgemeinde unter der seleucidischen Herrschaft[825]). Beides trifft hier in Eins zusammen: denn nachdem die ganze Welt zur Christenheit geworden ist, so gehört einerseits die sittliche Entartung der Menschheit in das Bild von dem endgeschichtlichen Zustande der Gemeinde, und ist andererseits die Verwüstung der Gemeinde durch Lügenlehrer und Abfall eine Verderbniß der ganzen Welt. Hiernach bestimmt sich die Vorstellung, die man sich von jenem Abfall zu machen hat, von welchem Paulus der Gemeinde zu Thessalonich in seinem zweiten an sie gerichteten Briefe sagt, daß er zuvor eintreten müsse, ehe man Christi Wiederoffenbarung unmittelbar nahe glauben dürfe[826]). Er stellt damit

---

[824]) gegen Brückner z. Einleitg in d. 2. Br. Petri S. 117. [825]) vgl. Dan. 8, 12—13; 11, 30. 22. [826]) 2 Thess. 2, 3.

keineswegs eine Theorie auf, mit der er sich und Andern darüber Rechenschaft gebe, warum die Wiedererscheinung Christi noch nicht sobald stattfinden könne[827]); geschweige daß seine Bezeichnung dessen, was ihr vorhergehen müsse, ihren Eintritt in eine so weite und unbestimmte Ferne hinausrückte, daß man um deß willen diesen Brief, sey es im Gegensatze zum ersten Briefe an die Thessalonicher[828]), sey es mit diesem zusammen[829]), einer spätern Zeit zuweisen müßte. Weil sich die Thessalonicher durch das Vorgeben, als ob Jesu Wiederoffenbarung unmittelbar bevorstehe, in eine bedenkliche Aufregung hatten versetzen lassen, so erinnert sie Paulus an seine mündliche Belehrung über dieselbe, deren sie nur zu gedenken brauchten, um zu wissen, daß seine Hinweisung auf die Nähe dieser Thatsache nicht so gemeint gewesen. Was er ihnen aber mündlich gesagt, gibt sich schon durch die Bezeichnungen, mit welchen er sie daran erinnert, als eine Belehrung auf Grund der Schrift, insonderheit der danielischen Offenbarungen, zu erkennen[830]). Und zwar gilt dieß nicht nur von seiner Vorhersagung eines Abfalls in der Gemeinde und eines Widersachers derselben, sondern auch von seiner Benennung dessen, was diesen Widersacher noch nicht erscheinen läßt. Wenn er nämlich nach der Frage *Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν* mit einem *Καὶ νῦν* fortfährt, aber mit einem *Καὶ νῦν*, welches nicht eine an jene Erinnerung sich anschließende neue Belehrung, sondern ein *οἴδατε*, also wieder eine Verweisung auf das eigene Wissen der Leser bringt; so kann dieser Übergang nur so gemeint seyn, daß die Leser in Folge der so eben vorausgegangenen Erinnerung[831]) nun auch das Hemmniß kennen, welches so lange bleibt, bis die Zeit vorhanden ist, den Widersacher hervortreten zu lassen, indem er ihnen auch davon im Zusammenhange seiner mündlichen Belehrung gesagt hatte. Wollen wir also wissen, was seine Bezeichnungen *τὸ κατέχον, ὁ κατέχων* meinen, so sehen wir uns auf die danielischen Offenbarungen ver-

---

827) Baur Paulus d. Ap. Jesu Chr S. 487. 828) J. C. Chr. Schmidt Einleitg. ins N. T. II. S. 256 ff.; Kern in Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839. II. S. 145 ff. 829) Baur a. a. O. 480 ff. 830) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. 831) so gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 293; auch gegen Lünemann z. d. St.

wiesen, aus welchen er die Christen zu Thessalonich den Verlauf der Endgeschichte gelehrt hat. Nun erinnert aber, was wir im dritten und vierten Verse lesen, nicht an die im zweiten oder siebenten, daß man das letzte der vier Weltreiche und den Herrscher desselben könnte verstehen wollen, sondern wörtlich an die im achten oder neunten oder im zehnten bis zwölften Kapitel des danielischen Buchs enthaltenen Offenbarungen; und eben der, welcher dem Daniel jene letzte Offenbarung gebracht hat, auf die sich Paulus wörtlich bezieht, hat sich ihm als den himmlischen Fürsten zu erkennen gegeben, der in den Gestaltungen der Weltmacht die darin waltenden Geister des natürlichen Volksthums bekämpft, um damit Michael, dem Fürsten Israel's, zu Dienst zu seyn. So lange dieser gute Geist der Weltmacht den Streit wider den Fürsten des Perservolks, in welchem er damals begriffen war, fortsetzte; so lange blieb die persische Weltmacht der sittlichen Ordnung der Dinge dienlich und darum auch in Bestand. Gab er aber diesen Kampf auf, so trat der Fürst des Griechenvolks auf den Plan, welcher den griechischen Feind des heiligen Volks bringen wird[832]). Er ist es also, welcher die natürlichen Erscheinungen des Völkerlebens zu dem Zwecke überwaltet, damit sie nicht der guten sittlichen Ordnung entfremdet werden und lediglich den gegen Gottes Heilswerk im Widerstreite liegenden Geistern des Völkerthums anheimfallen. Mit andern Worten, er ist der, welcher aufhält, daß sich die Sünde des Völkerthums nicht vor der Zeit, ehe die καιροὶ ἐθνῶν zu Ende gehen, zu jener ἀνομία steigere, welche zuletzt, wenn er hinweggeht und ihr den Lauf läßt, offenbar werden wird.

Wann dieß geschehen wird, läßt sich nicht wissen. Eben deswegen, weil es sich nicht um einen langsamen Weg blos menschlicher Entwickelung handelt, sondern nur der Beseitigung jenes Aufhaltes bedarf, um das Vollmaß der ἀνομία eintreten zu lassen, kann dasselbe so schnell eintreten, daß man nicht zu besorgen braucht, die Wiederoffenbarung Christi werde durch diese Bedingung derselben unpaulinischer Weise in eine weite Ferne gerückt. Τὸ μυστήριον, sagt

---

832) vgl. erste Hälfte S. 287 ff. u. Auberlen d. Prophet Dan. u. d. Offbarg Joh. S. 57 f.

der Apostel, ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, wo ἐνεργεῖται heißt „es ist in Wirksamkeit", und nicht „es beginnt, eine Wirksamkeit zu entfalten"; und eben so denkt der Apostel, indem er sich des Ausdrucks τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας bedient, nicht an jetzt noch vereinzelte und für Wenige erkennbare Züge der Gottlosigkeit im Gegensatze zu deren dereinstiger Concentrirung im Antichrist[833]), sondern die jetzt schon in Wirksamkeit begriffene ἀνομία selbst nennt er ein vorhandenes und nur seiner Offenbarung entgegensehendes Geheimniß. Denn in solcher Weise stellt er τὸ μυστήριον voran, als könnte dasselbe auch wohl ohne den nachträglich hinzugefügten erklärenden Genitiv bestehen: woraus erstlich erhellt, daß er das, was er so nennt, nur in demselben Sinne so nennt, in welchem er den Ausdruck ἀποκαλύπτεσθαι davon gebraucht, also nicht, um es als etwas zu bezeichnen, wovon man nur durch göttliche Kundgebung wissen kann[834]); so wie zweitens, daß die Offenbarung dessen, was er so nennt, mit der vorher genannten Offenbarung des Menschen der Sünde wesentlich eins ist, indem ja zu Tage kommt, was es so eigentlich um den Widerstreit gegen die sittliche Ordnung der Dinge ist, wenn der zu Tage tritt, welcher hier nach diesem Widerstreite ὁ ἄνομος genannt wird. Wie aber der Widerstreit gegen die sittliche Ordnung, dieses seiner Offenbarung entgegensehende Geheimniß, bereits in Wirksamkeit steht; eben so muß auch der Widersacher derselben bereits vorhanden seyn, daß er nur an den Tag zu treten braucht. Wäre nur von der ἀνομία oder nur von dem Reiche des Bösen[835]) der Ausdruck ἀποκαλύπτεσθαι gebraucht, so hätte dieß nichts Auffallendes. Nun gebraucht ihn aber der Apostel, und zwar mit einer geflissentlichen Stätigkeit, auch von dem Menschen der Sünde, dem ἄνομος selbst, in derselben Weise, wie sonst von einer ἀποκάλυψις des Menschensohnes[836]) oder der Kinder Gottes[837]) die Rede ist. Dieß erklärt sich nur, wenn er entweder die Bezeichnung ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας collectivisch meint, als Bezeichnung der im menschlichen Geschlechte

---

[833]) beides gegen Lünemann. [834]) gegen Flatt. [835]) Neander Geschichte der Pflanzg u. Leitg der christl. Kirche durch d. App. S. 345. [836]) vgl. z. B. Luc. 17, 30. [837]) Röm. 8, 19.

jederzeit vorhandenen schlechthin widergöttlichen Menschheit, welche schlüßlich in ihrer schlechthinigen Widergöttlichkeit zu Tage kommt; oder wenn er einen schon vorhandenen Menschen meint, welcher ähnlich aus seiner Verborgenheit heraustritt, wie Christus bei seiner Wiederoffenbarung aus der seinigen bei Gott, oder wie die Kinder Gottes bei ihrer leiblichen Verklärung aus der ihrigen in der Welt. Das Erstere däucht heut zu Tage Niemanden mehr verträglich mit der Weise, wie der Apostel von diesem ἄνομος spricht, und hat vor allem seine Bezugnahme auf die danielischen Aussagen über den seleucidischen Feind des Volkes Gottes gegen sich; das Andere findet seine Bestätigung in den Worten οὗ ἐστὶν παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ, indem dort keineswegs blos die Meinung ist, seine Erscheinung werde vermöge satanischer Wirkung von Lügenwundern begleitet[838]), sondern, daß er erscheint, werde selbst eine Wirkung Satan's seyn[839]). Die beiden präpositionalen Bestimmungen κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ und ἐν πάσῃ δυνάμει sind sich gleichgeordnet, und gehören beide zu dem aus οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία zu entnehmenden Prädikate παρουσία. Denn so geflissentlich der Apostel den Ausdruck ἀποκαλύπτεσθαι von diesem Widersacher Gottes gebraucht gegenüber der ἀποκάλυψις Christi, eben so geflissentlich sagt er von seiner παρουσία gegenüber der παρουσία Christi. Man darf also jedenfalls nicht übersetzen, „seine Gegenwart"[840]), sondern „seine Erscheinung, seine Zukunft"; und der Ausdruck ist so gewählt, daß man sich wieder veranlaßt sieht, an das Erscheinen eines zuvor schon Vorhandenen zu denken. Je auffallender aber diese Bezeichnung seines Kommens ist, desto weniger glaublich dürfte es seyn, daß nur das auf Satan's Wirkung zurückgeführt werde, was sein Kommen begleitet. Die befremdliche Bezeichnung desselben durch ἀποκαλυφθήσεται wird nach dem Relativsatze, welcher besagt, wessen sich dann die Gläubigen von ihrem Herrn zu versehen haben, mit der eben so befremdlichen Bezeichnung παρουσία wiederaufgenommen, und von diesem seinem Erscheinen gesagt, wodurch es den Ungläubigen verderblich werden wird, erstlich durch seine eigene Wunderbar-

---

[838]) so de Wette richtiger als Lünemann. [839]) vgl. Kol. 1, 29. [840]) gegen de Wette.

keit, indem es Satan's Wunderwirkung ist, in Folge deren es erfolgt, und zweitens durch die Lügenwunder, welche es in seinem Gefolge hat. Dabei gedenken wir jenes nicht minder auffallenden Übergangs in der letzten danielischen Offenbarung, wo das Ende des seleucidischen Feindes Israel's nur eben angedeutet und sofort dazu übergegangen wird, wie zur selben Zeit der allergrößten Drangsal, welche je gewesen, Israel errettet und verklärt werden wird. Man kann nicht sagen, daß dort das Bild des Typus in das des Antitypus, des letzten Feindes des Reiches Gottes, verschwimme [841]), sondern nur, daß der Ausgang jener durch Antiochus verwirklichten Drangsal übergehe in den Ausgang der Geschichte Israel's überhaupt. Hat nun Paulus die Christen Thessalonich's über das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs in der Weise belehrt, daß er sie auf jene danielische Offenbarung hinwies, und hat er von dem letzten Widersacher nicht nur mit denselben Ausdrücken gesprochen, welche Daniel von dem seleucidischen Feinde seines Volks gebraucht, sondern auch seine zukünftige Erscheinung so auffallend als eine ἀποκάλυψις und παρουσία bezeichnet; so dürfte es kaum anders möglich gewesen seyn, als daß sie glaubten, eben der, welcher in wahnsinniger Selbstüberhebung über alles, was Gott und göttlich heißt, den Tempel des Gottes Israel's zum Götzentempel machte, werde am Ende der Tage wunderbarer Weise wiedererscheinen, und sein damals gestörtes Werk der Vernichtung der Gottesgemeinde wiederaufnehmen: ein Gedanke, den man immerhin abentheuerlich nennen und als eine unglückliche Nachwirkung der rationalistischen, oder vielmehr altchristlichen, Idee von Nero's Wiederkehr verdächtigen mag [842]), wenn ihm nur der Wortlaut der paulinischen Lehre und, wie wir sehen werden, der johanneischen Weissagung Zeugniß gibt.

Indem wir zu dem Buche der johanneischen Gesichte übergehen, finden wir sofort das wieder, was wir den Briefen an die Römer und an die Epheser hinsichtlich der Gestalt, und dem zweiten Briefe an die Thessalonicher hinsichtlich der Lage der endgeschichtlichen Gemeinde entnommen haben. Denn wir wenden uns gleich an das siebente Kapitel desselben, indem ich mich, was den Zusammenhang

---

[841]) Delitzsch in Herzog's theol. Real-Encycl. u. d. A. Daniel S. 285.
[842]) Auberlen d. Prophet Daniel u. d. Offbarg Joh. S. 404.

anlangt, in welchem der Inhalt dieses Kapitels steht, auf meine anderwärts[843]) gegebene Darlegung berufe, ohne mich daran zu kehren, daß es noch immer wieder Ausleger gibt, welche im Stande sind, wenn Johannes den großen Gerichtstag Gottes anbrechen, die Gestirne ihr Licht verlieren oder vom Himmel fallen, den Himmel aufrollen, Berge und Inseln fliehen und die Könige und Mächtigen der Erde sich verbergen sieht, unter den Bergen die Reiche, unter den Inseln aber die Länder, unter den Gestirnen die Fürsten, unter dem Himmel den Fürstenhimmel, dann aber unter den Königen und Mächtigen der Erde eben wieder die Fürsten, endlich unter dem großen Tage des Zorns, auf welchen die Blutzeugen Christi so lange haben warten müssen, etwas zu verstehen, was sich schon von des Sehers Zeiten an und immer wieder begibt[844]). Wir lassen es dabei, daß vor den Augen des Sehers bei Eröffnung des sechsten Siegels jener verschlossenen Schrift das schlüßliche Gericht über die Welt ergangen ist, und daß nun, ehe das letzte Siegel gebrochen wird, die Frage ihre Beantwortung erhält, was alsdann, wenn dieses Zorngericht die ganze Welt verderbt, aus der Gemeinde Gottes wird, welche in der Welt lebt. Eine geschlossene Zahl der Knechte Gottes sieht der Prophet vor Beginn des Sturms, welcher die Welt überziehen will, mit dem Siegel Gottes bezeichnen: wobei zu bemerken ist, daß das Schädigen der Erde und des Meers und der Bäume, welches so lange ausgesetzt bleibt, allerdings von dem unterschieden seyn will, was sich in dem vorhergegangenen Gesichte begeben hat[845]), aber doch nur in so fern, als es der Anfang desselben Verderbens ist, welches dort schlüßlich die ganze Welt zu nichte macht[846]). Die nun zuvor das Siegel Gottes auf ihre Stirne bekommen, sind hierdurch zu einer Verschonung bestimmt, welche doch wohl nur Hengstenberg[847]) für etwas Geringfügiges achten kann, zu der Verschonung nämlich, von welcher Daniel's Wort gilt בָּעֵת הַהִיא יִמָּלֵט עַמְּךָ כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר. Eine geschlossene Zahl ist ihrer, und der Seher hört dieselbe eben deshalb nennen, damit er wisse, daß es Gottes vorbedachter

[843]) s. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 331. [844]) Hengstenberg d. Offbarg des h. Joh. I. S. 358 ff. [845]) gegen Ewald z. d. St. [846]) gegen Ebrard z. d. St. [847]) a. a. O. I. S. 555.

Wille und nicht dem Zufalle überlassen ist, in welchem Umfange seine Gemeinde diese letzten Drangsale überstehe: ähnlich, wie der Herr von dieser letzten Zeit sagt, εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι[848]). Aber auch in so fern bewährt sich jene danielische Verheißung, als diese Besiegelten dem Volke Daniel's angehören. Denn obgleich von Ebrard[849]) belehrt, daß ein Exeget seine Arbeit nicht mit willkührlichen Fragen, sondern mit Lesen und Aufmerken beginnen müsse, kann ich doch nicht einsehen, wie es möglich ist, bei den Worten ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ die vor aller Betrachtung des nachfolgenden Gesichts nothwendig vorausgehende Frage zu unterlassen, ob nun also diese Besiegelten alle dem israelitischen Volke angehören werden. Ungehörig, weil an dieser Stelle unveranlaßt, finde ich dagegen die von Ebrard[850]) aufgeworfene Frage, ob nicht die alsdann lebenden Heidenchristen dieser israelitischen Gemeinde einverleibt zu denken seyen.

Gegenüber dieser sowohl hinsichtlich der Zahl als hinsichtlich der Abkunft beschränkten Schaar der auf Erden für das Überleben der großen Drangsal Besiegelten sieht dann Johannes eine in beiderlei Beziehung unbeschränkte Schaar der aus der großen Drangsal Gekommenen im Himmel. Daß ich die letztere für eine Schaar von Heidenchristen mit Ausschluß der Gläubigen aus Israel nehme, hat Ebrard, ich weiß nicht wie, aber jedenfalls ohne meine Schuld, bei mir gelesen. Ich habe dieselbe nicht anders beschränkt, als daß ich der Ausdehnung derselben über alle von Anbeginn der Welt an zur Seligkeit Gelangten aus dem Grunde widersprach[851]), weil es von ihr heißt, οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης. Denn einerseits das Präsens ἐρχόμενοι, andererseits die Bezeichnung der Drangsal als jener großen, von welcher wir durch Daniel und durch den Herrn selbst wissen, läßt keine andere Deutung zu, als daß zur selben Zeit, wo die Zwölfmalzwölftausend aus Israel für das Ende der Drangsal aufbehalten bleiben, eine zahllose Menge von Gläubigen aus allem Volk durch den Tod zu Gott eingeht.

---

[848]) Matth. 24, 22. [849]) S. 271 seines Commentars. [850]) eben so von Hengstenberg I. S. 392. [851]) gegen Bengel erklärte Offbarg Joh. S. 404.

Wir gewinnen also die beiden Vorstellungen, daß zu der Zeit, wo jene große Drangsal beginnt, die Christenheit über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist und auch Israel als Volk ihr angehört, wie wir dieß Röm. 11, 25—26 gelesen haben; und daß die christliche Gemeinde, welche jene Drangsal zu überstehen und das Ende derselben zu erleben bestimmt ist, während eine zahllose Menge der Gläubigen aus allem Volk, also auch aus Israel, wegstirbt, eine israelitische seyn wird: was auch nach der Art und Weise, wie Jesus im Anschlusse an die alttestamentliche Weissagung das heilige Land insonderheit als den Schauplatz der letzten Drangsal bezeichnet, ohnehin schon zu erwarten stand.

Mit diesem Ergebnisse kommen wir an die zweite uns hier unmittelbar angehende Stelle des johanneischen Buchs, an das eilfte Kapitel desselben. Nachdem der Seher berichtet hat, wie ihm in einer Reihe von Gesichten die thatsächliche Vorausankündigung und Herbeiführung derjenigen Machtoffenbarung Gottes veranschaulicht worden ist, durch welche er schlüßlich seine und seines Gesalbten alleinige Herrschaft über die Welt zugleich erweist und herstellt; treten vor den letzten Befehlruf, welchen er erschallen hört, und mit welchem also vollbracht ist, was die sechs früheren eingeleitet haben, zwei Gesichte zwischenein, von denen das erste einerseits die Versicherung gibt, daß nun sofort die schlüßliche Verwirklichung der Verheißungen Gottes erfolgen wird, andererseits aber den Seher sinnlich inne werden läßt, daß dasjenige, was hiefür zu geschehen hat, der Gemeinde Schmerz und Leid bringt, ob es ihr gleich zu einem glücklichen Ende geräth: worauf dann das zweite dieser Gesichte veranschaulicht, wie hoch die Bedrängniß der Gemeinde steigen muß, ehe das siebente Befehlzeichen derselben ein völliges Ende macht. Denn daß alles das, was der Apostel auf die sechs ersten himmlischen Befehlzeichen hin geschehen sieht, nur immer schwere Kriegsdrangsale bedeute, wie sie je und je die Welt heimsuchen[852]), oder daß wenigstens in den vier ersten dieser Gesichte nur versinnbildlicht werde, welche Gerichte Gottes die Welt je und je betreffen[853]); beides findet seine Widerlegung in der Art und Weise, wie das Auftreten der

[852]) Hengstenberg S. 457. [853]) Ebrard S. 310. 581.

sieben Engel mit den Trompeten eingeführt ist[854]), indem zugleich mit demselben ein anderer Engel viel Räucherwerk bekommt, um mit dessen Dufte die Gebete der Heiligen zu begleiten, welche also nun, im Widerspiele gegen jenes Dringen der Blutzeugen im Himmel, welches dort noch nicht erhört wird, ihre Erhörung endlich finden sollen. Auch treten deshalb alle die sieben Engel zugleich auf und machen sich zu gleicher Zeit fertig, zu trompeten, damit man sehe, daß sich in dem, was nun folgt, das eine schlüßliche Gericht über die Welt nur auseinanderlegt in eine Reihe die Menschen zuerst mittelbar, dann unmittelbar, und zwar hier wieder zuerst mit Qual, dann mit dem Tode betreffender Gerichte.

Das Gesicht, welches dem letzten Trompetenschalle zunächst vorausgeht, hebt an mit dem Geheiße einer Handlung des Sehers, welches in eine ihm zur Erklärung dienende Vorhersagung übergeht, so jedoch, daß diese Vorhersagung wiederum in ein Schauen dessen ausläuft, womit das vorhergesagte Begebniß zu Ende kommt. Befohlen wird ihm zu Anfang dieses Gesichts, den Tempel Gottes sammt dem priesterlichen Raume innerhalb des Brandopferaltars, wo die Gemeinde der Betenden versammelt ist, mit Ausschluß des jenseit davon gelegenen Vorhofs, zu messen; zu sehen aber bekommt er im Verlaufe der erklärenden Vorhersagung Zweier, welche auf der Straße Jerusalem's todt gelegen haben, wunderbare Wiederbelebung und Himmelfahrt vor den Augen ihrer Feinde und unter dem gleichzeitigen Schreckniſſe eines Erdbebens, welches die Bewohner der heiligen Stadt zur bußfertigen Anbetung Gottes treibt. Die dazwischen liegende Vorhersagung erklärt dem Seher, was es mit dem ihm befohlenen Messen des Tempels und was es mit jenen Beiden, welche er vom Tode erstehen sieht, so wie mit ihren Feinden für eine Bewandniß hat. Von dieser Vorhersagung haben wir also auszugehen. Sie sagt uns von den beiden Zeugen Gottes, von dem aus der Tiefe aufsteigenden Thiere, welches wider sie streitet und sie tödtet, nennt den Ort, wo sich dieß begibt, und das Zeitmaß, wie lange ihr Zeugen währt, und wie lange sie, nachdem sie getödtet worden, im Tode bleiben. Da es eine Vorhersagung ist, in welcher dieß

[854]) Apokal. 8, 2 ff.

alles vorkommt, oder vielmehr, da hier diese Art der Mittheilung anstatt der veranschaulichenden Gesichte eintritt; so muß man um so mehr glauben, daß es sich um die Kundgebung des eigentlichen Verlaufs endgeschichtlicher Thatsachen handelt, und nicht um die Versinnbildlichung allgemeiner Wahrheiten, welche für jede, oder auch für die letzte Zeit der Kirche gelten. Der Ort nun, wo sich das Vorhergesagte begeben wird, ist die heilige Stadt oder, wie es im 8. Verse heißt, die Stadt, wo der Herr gekreuzigt worden. Denn daß man an jener Stelle das πνευματικῶς des Satzes ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος auch zu ἐσταυρώθη hinzu denken solle[855]), ist doch eine gar zu ungebührliche Zumuthung, und ὅπου auf Σόδομα καὶ Αἴγυπτος zu beziehen, statt auf τῆς πόλεως, damit die Meinung sey, die Stadt heiße das Sodom und Ägypten, wo auch der Herr der beiden Zeugen gekreuzigt worden[856]), eine gar zu verzweifelte Auskunft. Wir lesen, daß es dieselbe Stadt ist, wo diese Heiligen den Tod durch Feindes Hand erleiden, und wo ihr Herr gekreuzigt worden, und sehen darin keine Lokalnotiz aus der Geographie[857]), sondern eine Bezeichnung der Stadt nach derjenigen Thatsache der heiligen Geschichte, um deren willen sie ein Sodom und Ägypten geworden, ein Sodom des göttlichen Gerichts, ein Ägypten, aus welchem Gott die Seinen ausgeführt hat. Wir finden darin wieder, was wir aus der Weissagung Jesu selbst wissen, daß die heilige Stätte in der letzten Zeit durch widergöttlichen Gräuel geschändet werden wird, und finden auch den Zusammenhang wieder, in welchen er dieß mit der Sünde seines Volks setzt, das ihn verworfen hat. Ja, mit denselben Worten drückt es Johannes aus, die wir bei Lucas gelesen haben. Τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν, sagt hier der Geist der Weissagung von den Völkern, wie dort der Herr Jesus sagt Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν.

Mit jenem ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, welches dort der Herr Jesus hinzufügt, haben wir den Endpunkt, nicht das Zeitmaß dieser Zertretung Jerusalem's benannt gefunden. Wir können also nicht mehr gemeint seyn, jene καιροὶ ἐθνῶν für eins und dasselbe zu nehmen mit den 42 Monaten, welche dem Johannes als

---

[855]) Hengstenberg a. a. O. I. S. 529. [856]) Ebrard z. d. St. [857]) so Ebrard.

das Zeitmaß der ihm vorhergesagten Zertretung Jerusalem's benannt werden[858]). Wohl aber vergleichen wir, zunächst ohne Rücksicht auf den Umfang der benannten Zeiten, alle jene danielischen Stellen, wo die Zeit der Zertretung des heiligen Volks durch den griechischen Feind desselben bis zur Wiedergewinnung des Heiligthums für den Gottesdienst auf 2300, oder, wenn unwahrscheinlicher Weise nach der Zahl der unterbleibenden Abendopfer und Morgenopfer gerechnet seyn sollte[859]), auf 1150 Tage bestimmt wird, oder wo der glücklich gepriesen wird, welcher von der Abstellung des täglichen Opfers und der Aufstellung des götzendienstlichen Gräuels an 1295, oder, wie es das andere Mal heißt, 1335 Tage ausharrt und deren Ende erlebt[860]). Mit dem Ausrufe, daß ja doch das ganze zwölfte Kapitel des danielischen Buchs messianischen Inhalts sey[861]), läßt sich nicht erweisen, daß die 1295 oder 1335 Tage einen Zeitraum bedeuten, welcher mit der Zerstörung Jerusalem's durch Titus beginnt, während der Ausdruck, mit welchem Daniel den Beginn desselben bezeichnet, מֵעֵת הוּסַר הַתָּמִיד וְלָתֵת שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, derselbe ist, wie 8, 13 und 11, 31 und, fügen wir hinzu, 9, 27, wo überall von der Verstörung des Heiligthums durch den griechischen Feind desselben die Rede ist. Wir kennen hinreichend die Bedeutung jener Zeit des Seleuciden für die Weissagung von der letzten Drangsal, um hiernach die 42 Monate eben so eigentlich zu nehmen, wie dort die 1295 Tage. Weiter aber gewinnen wir durch die Vergleichung mit 9, 27 eine andere Bezeichnung des hiemit beginnenden und mit dem Untergange des Verstörers endenden Zeitraums, indem nun die zweite Hälfte jener dreiundsechzigsten siebentheiligen Zeit eins ist mit den 1295 oder 1335 Tagen, und sich hienach diese siebentheilige Zeit als eine Zeit von sieben Jahren darstellt. Dieß erinnert aber hinwieder an den Schwur, mit welchem vor Daniel's Ohren der gewaltige Engel, der sein Wesen in der Geschichte der Weltmacht hat, die Frage beantwortet, wann die erstaunlichen Dinge, von denen seine Offenbarung gesagt hatte, ein Ende haben. Er antwortet, לְמוֹעֵד

---

[858]) gegen de Wette z. Apokal. 11, 2; Auberlen a. a. O. S. 255 u. A. [859]) vgl. Hitzig z. Dan. 8, 14. [860]) Dan. 12, 11—12. [861]) Ebrard d. Offbarg Joh. S. 91.

מוֹעֲדִים וְחֵצִי, eine gleiche Zeitbestimmung wie jenes עַד־עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן[862]), womit Daniel in seinem Traumgesichte von den zukünftigen Gestaltungen der Weltmacht die Zeit bezeichnen hörte, wie lange die Heiligen Gottes in die Hand des letzten Inhabers der Weltmacht gegeben seyn werden. Wie kann man nun Angesichts alles dessen sagen, die 42 Monate seyen die Signatur der Herrschaft der Welt über die Kirche[863]), oder sie bezeichnen die Zeit der Weltmacht, wohl gar, indem man dieselbe willkührlich mit der Zerstörung Jerusalem's durch die Römer beginnen, und entweder mit der Wiederkunft Christi[864a]) oder mit der Rückkehr Israel's nach Palästina[864b]) enden läßt? Nicht die Zeit der Weltmacht überhaupt sehen wir in den danielischen Offenbarungen in dieses Maß gefaßt, sondern die Dauer derjenigen Bedrängniß des heiligen Volks, welche das eine Mal die letzte ist, das andere Mal wie die letzte erscheint. Es gehört zur Gleichartigkeit der Bedrängniß des heiligen Volks durch den griechischen und der durch den letzten Feind, wie nun, nachdem die erstere vorübergegangen ist, unterschieden werden kann, daß beide in dasselbe Zeitmaß eingeschränkt sind; und die Vorausbestimmung dieses Zeitmaßes wird also dem neutestamentlichen Volke Gottes in der Drangsal, welche nach den Worten des Herrn für dasselbe eintritt, wenn der verstörende Gräuel an heiliger Stätte steht, eben so zum Troste dienen, wie sie zur Zeit des Antiochus Epiphanes tröstlich seyn mußte. Zu demselben Zwecke hat ja, ehe Johannes von den 42 Monaten hörte, jener gewaltige Engel vor seinen Ohren den Schwur gethan, es werde nun keine Zeit mehr seyn, sondern mit dem nächsten Trompetenschalle die Verheißung der Propheten zu ihrer gänzlichen Erfüllung gelangen.

Hat nun das, wovon die Vorhersagung handelt, welche Johannes vernimmt, gleichwie in Jesu Weissagung, seinen Ort im heiligen Lande und in Jerusalem, und, den danielischen Offenbarungen entsprechend, seine Zeit zunächst vor der Verherrlichung der Gemeinde, und sein Zeitmaß von dritthalb Jahren, darin es eingeschränkt ist; so wird auch das für diesen Ort und diese Zeit und

---

[862]) Dan. 7, 25. [863]) Hengstenberg a. a. O. S. 520. [864a]) so Auberlen a. a. O. S. 255. [864b]) so Ebrard S. 334.

diesen Zeitraum Vorhergesagte zwar nicht buchstäblich, wie man es zu nennen beliebt, wohl aber eigentlich gemeint seyn. Es wird dort und dann ein Kampf stattfinden, wie er hier beschrieben ist, so geführt und mit diesem Ausgange, ein Kampf, welcher einen Ausbruch der Feindschaft der völkerweise lebenden Menschheit gegen das Volk, dessen Stadt Jerusalem ist, zu seiner Voraussetzung hat. Daß es die Straße dieser Stadt Jerusalem ist, wo die beiden Zeugen Gottes, wenn der Feind sie zu tödten Macht gewonnen hat, zu liegen kommen, stimmt mit dem Inhalte jenes Gesichts überein, dem zufolge es eine israelitische Gemeinde Gottes ist, welche Gott dazu bestimmt, die Schrecknisse der letzten Zeit zu überleben. Von eben dort her gewinnen wir nun auch das Verständniß der sinnbildlichen Handlung, welche dem Seher befohlen worden. Denn was dort die Nennung der Zahl 144000 ist, dasselbe ist hier die Messung des Heiligthums und der darin Anbetenden: sie besagt, wie weit dem Feinde Macht gegeben wird, und was ihm vorenthalten bleibt. Denn was Gott als sein Eigenthum bezeichnet, über das bekommt der Feind keine Gewalt. Daß hiernach von einer 42 Monate dauernden Blokade des Tempels[864c]) keine Rede ist, wohl aber von einem Kampfe des Völkerthums wider die Gemeinde Gottes im heiligen Lande, versteht sich von selbst.

Diesen Kampf bestehen als Vorkämpfer der Gemeinde die zwei Zeugen Gottes mit Weissagen, welches die Gläubigen stärkt, und mit Wundern der Macht, welche die feindliche Welt züchtigen, ob sie sich etwa überführen läßt, daß hier der Gott streitet, welchen sie läugnet. Die Eigentlichkeit dieser Vorhersagung nun doch aufzugeben, würde uns der Umstand, daß es sofort heißt τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου, ohne daß vorher von ihnen die Rede gewesen, schwerlich bestimmen können, auch wenn man uns annehmbarere Deutungen dieser Zweizahl böte, als daß es ideale Personen seyen, die in einer Menge von wirklichen zur Erscheinung kommen[865]), oder daß man Gesetz und Evangelium darunter zu verstehen habe[866]). Sind sie ja doch nicht um deß willen erst Gottes Zeugen genannt, weil er ihnen die Gabe des Weissagens und der Wundermacht gibt, sondern er gibt

---

[864c]) Ebrard S. 331. [865]) so Hengstenberg. [866]) so Ebrard.

ihnen diese Gabe, weil sie seine Zeugen sonderlich sind. Diejenigen, welche zur selben Zeit für das nun schlüßlich herzustellende Haus Gottes seyn werden, was Haggai und Sacharja für den in ihrer Zeit zu bauenden Tempel gewesen sind, wird er mit den Gaben ausrüsten, deren sie bedürfen, um die Vorkämpfer seiner Gemeinde zu seyn. Sie kämpfen aber wider das Thier, welches aus der Tiefe heraufkommt. Es ist ein wunderlicher Mißgriff, wenn Ebrard[867]) sagt, wer das Weissagen und Wunderthun, Sterben und Auferstehen der beiden Zeugen Gottes eigentlich nehme, müsse auch unter diesem Thiere ein wirkliches, noch nie gesehenes Thier verstehen. Ist ja doch diese Bezeichnung — denn nur eine Bezeichnung des Vorhersagenden liegt hier vor, nicht eine Erscheinung im Gesichte — lediglich eine Hinweisung auf jenen letzten Feind des heiligen Volks, welcher dem Daniel am Schlusse seines Gesichts von den vier Thieren durch das Thier mit dem wunderbaren Horne versinnbildlicht worden ist. Diesen Herrscher also, und nicht ein Thier, auch nicht ein sinnbildliches Thier, denkt sich Johannes, wenn er τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου nennen hört. Man hat sich wenig darum bemüht, was mit ἡ ἄβυσσος gemeint sey, sondern sich begnügt, zu sagen, daß das Thier daselbst Höllenkraft geholt habe[868]). Allein ἄβυσσος ist ja der Ort des Todes[869]), und wie Paulus schreibt Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον, τουτέστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν[870]), so ist hier τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου eben dasselbe, als hieße es τὸ ἀναβαῖνον ἐκ νεκρῶν. Haben wir aber τὸ θηρίον nicht für eine Versinnbildlichung, sondern für eine auf ein Sinnbild nur hinweisende Bezeichnung des letzten die Gemeinde Gottes befeindenden Herrschers erkannt; so kann auch seine Herkunft aus dem Orte des Todes, da sie von einem Menschen ausgesagt wird, nur eigentlich und demnach nur eben so gemeint seyn, wie wir die lehrhafte Aussage des Paulus von der vermöge einer Wirkung Satan's erfolgenden Offenbarung und Erscheinung des letzten Widersachers verstanden haben.

Wo Johannes wieder anfängt, zu erzählen, was sich vor seinen

---

867) S. 340. 868) Auberlen a. a. O. S. 304. 869) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 338. 870) Röm. 10, 7.

Augen und Ohren begeben hat, ist der Kampf des Feindes gegen die Zeugen Gottes zu einem für die Gemeinde erschreckenden Ausgange gediehen. Aber nur für kurze Zeit. Das letzte, was vor dem letzten Trompetenschalle geschieht, ist die Wiederbelebung und Auffahrt der Zeugen Gottes vor den Augen ihrer Feinde, von einem Erdbeben begleitet, welches ein Zehntheil der Bewohnerschaft dieser Stadt tödtet, während der übrige Theil derselben in sich geht und dem Gotte solcher Wundermacht die Ehre gibt. Da ist es nun merkwürdig zu sehen, wie Ebrard[871]) ausrechnet, daß 7000 nur der 31,460ste Theil von 220 Millionen ist, und darauf hin zu bedenken gibt, ob es auch wahrscheinlich sey, daß der Tod von $^1/_{143}$ Million Menschen die ganze Welt bekehre, nachdem es zuvor der Tod eines Drittheils des Menschengeschlechts nicht vermocht hatte. Er selbst erkennt in dem Zehntheil der Stadt eine der Zehen der letzten Weltmacht, ein Zehntheil des weltumfassenden antichristischen Reichs, welches durch irgend welche furchtbare Erschütterung ganz und gar zu Grunde gerichtet werde, worauf die übrigen neun Zehntheile sich fürchten und Gott die Ehre geben[872]), wozu es, fügen wir hinzu, vorher der Tod eines Drittheils des Menschengeschlechts nicht hatte bringen können. Aber dann ist ja die ganze Welt bekehrt. Wie kann Ebrard darnach fortfahren und sagen, daß die in den sechs ersten Posaunen sinnbildlich dargestellten Strafgerichte vergeblich gewesen sind und die Menschen nicht Buße gethan haben? Dieß Mal ist Hengstenberg[873]) in einer günstigern Lage, welcher unter dem Tempel die Kirche versteht, nämlich die wahrhaft Gläubigen, unter dem äußern Tempelraume wiederum die Kirche, nämlich die nicht wahrhaft Gläubigen, und unter der heiligen Stadt wiederum die Kirche, nämlich die von der Welt überfluthete, die entartete Kirche: allerdings eine mißliche Dreitheilung der Kirche, aber die ihm doch möglich macht, über jene Stelle mit der Bemerkung hinwegzukommen, es sey das große Privilegium der Kirche, daß Gottes Gerichte über sie immer zugleich heilenden Charakter haben. Wir eignen uns diese Bemerkung an, aber lassen sie nicht der Kirche aller Orten und aller Zeiten, sondern dem Volke der heiligen Stadt in jener letzten Zeit

---

[871]) S. 347 f. [872]) vgl. Apokal. 14, 7; 16, 9. [873]) S. 519 f. u. S. 533.

gelten, und gedenken dabei der Weissagung Sacharja's, welcher auch von der Bewohnerschaft Jerusalem's sagt, daß sie erst durch die verzweiflungsvollste Lage dahin gebracht werden muß, Gotte die Ehre zu geben und ihn um Hülfe anzuflehen. Was dort Sacharja von der Einnahme Jerusalem's durch das Völkerheer weissagt, verbindet sich in der johanneischen Offenbarung mit der danielischen Angabe des Zeitmaßes, wie lange die Verstörung der heiligen Stadt währen wird, bis das Gericht über ihren Dränger ergeht. Fassen wir unter diesem Gesichtspunkte die sinnbildliche Handlung, welche dem Johannes befohlen worden, und das, was er am Schlusse der darauf gefolgten Vorhersagung im Gesichte erlebt hat, in Eins zusammen; so gewinnen wir die gedoppelte Vorstellung, daß der feindlichen Macht des Völkerthums Gewalt gegeben wird über das heilige Volk, aber nur, um dasselbe in allen seinen Gliedern zur lebendigen Erkenntniß Gottes zu bringen, und daß eine heilige Gemeinde der wahren Verehrer Gottes bis zu Ende behalten bleiben wird gegen die widergöttliche Weltmacht der letzten Zeit: eine zwiefache, aber, wie man leicht sieht, wesentlich in Eins zusammengehende Vorstellung. Für die Gläubigen der letzten Zeit wird diese Vorhersagung, welche ihnen mit Benennung der Monate und Tage, wie lange es währt, zu wissen thut, bis zu welchem Äußersten ihre Bedrängniß fortschreiten müsse, dieselbe Wichtigkeit haben, welche Daniel's letzte Offenbarung für die Gläubigen zur Zeit des Antiochus Epiphanes gehabt hat; und es ist nicht zu besorgen, daß durch solche ins Einzelnste gehende und selbst das Zeitmaß angebende Vorhersagung und deren Verwirklichung das Wort des Herrn zu nichte werde, er wolle kommen wie ein Dieb in der Nacht[874]), indem er ja nur denen so kommen will, welche seiner nicht warten, während er den Seinen sagt, wenn sie dieß sehen, sollen sie ihre Häupter aufheben, dieweil ihre Erlösung nahe ist. Endlich daß das Bild dieser letzten Begebnisse bei Sacharja, in der Weissagung Jesu und hier so verschieden erscheint, erklärt sich aus der Verschiedenheit des Augenmerks, mit welchem es das eine und das andere Mal entworfen wird. Sacharja hat den Kampf des Völkerheers wider sein Volk im Auge, Jesus die schwere Versuchung,

[874]) so Ebrard a. a. O. S. 345.

in welche derselbe seine Gläubigen bringen wird; hier dagegen soll man sehen, welches Maß die Bedrängniß der Gemeinde Gottes und die Selbstverstockung des widergöttlichen Völkerthums erreicht haben muß, ehe die letzte Posaune erschallt.

Dann erschallt sie aber auch, und es geschieht, was alle außergöttliche Gewalt außer Wirkung setzt, damit Gott Alles in Allen sey. Denn der Lobgesang, welchen der Seher darauf ertönen hört, lautet *Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*: was doch wahrlich keine vorläufige Lobpreisung Gottes genannt werden kann[875]), auf welche das mit dem letzten Trompetenschalle Eintretende erst noch folgen müßte, während jener Engel geschworen hatte, es werde dann keine Zeit mehr seyn. Nachdem Johannes in seinem ersten Gesichte vernommen hat, was Christus seiner in der Völkerwelt befindlichen Gemeinde sagt, um sie auf sein Kommen und auf die demselben vorangehende Anfechtung zu bereiten; nachdem er im zweiten geschaut hat, durch welchen von Christo bestimmten Verlauf der Dinge die endliche Verwirklichung dessen herbeikommt, was Gott den Seinen zudenkt; nachdem er im dritten gelehrt worden, wie sich, wenn nun die Zeit vorhanden ist, das Gebet der Christenheit um Erlösung zu erfüllen, das vergeblich zur Buße mahnende Gericht über die Welt unter steigender Bedrängniß der Gemeinde von Stufe zu Stufe vollbringt: so wird ihm nun der Gegensatz vor Augen gestellt, um welchen sich diese Endgeschichte bewegt, und der Ausgang, welchen es mit demselben nimmt. Er stellt sich demnächst dar in dem Weibe und dem Drachen. Daß dieses Weib nicht die christliche Kirche ist[876]), sieht man jetzt ein: wie könnte es von der christlichen Kirche heißen, sie habe Christum geboren? Aber auch die in der christlichen Kirche, mit Ausschluß der ungläubigen Juden und Einschluß der gläubigen Heiden, sich fortsetzende Gemeinde Gottes[877]) kann nicht verstanden seyn wollen. Denn nicht sie ist es, welche Christum geboren hat, und nicht geistlicher Weise hat Israel ihn aus sich geboren, daß seine Mutter da überall wäre, wo der Glaube eine Gemeinde Gottes sammelt, sondern es heißt,

---

875) so z. B. de Wette. 876) so z. B. Bengel. 877) so Hengstenberg I. S. 595; Auberlen S. 250.

ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα[878]). Wir ſehen alſo das Israel vor uns, von welchem auch Paulus noch ſagt, οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω[879]). Eben deshalb, weil es das erkorene Volk, die von Gott erſehene Stätte der Heilsverwirklichung iſt, gilt ihm die Feindſchaft des Drachen. Da ſich das Heil nicht mit Einem Male verwirklicht, ſo hat es auch dieſe Feindſchaft Satan's zu zweien Malen zu erfahren: das erſte Mal, als es den Sohn gebiert, welcher beſtimmt iſt, die Völkerwelt mit eiſernem Scepter zu verwalten; das zweite Mal, ehe der zu Gott Entrückte wiederkehrt. Dieſe beiden Anfechtungen ſtehen hier neben einander, ohne Rückſicht auf das, was dazwiſchen liegt: womit ſich von ſelbſt erledigt, was Ebrard[880]) bei mir[881]) geleſen zu haben meint, als ſagte ich von einer Flucht der Kirche, welche von Chriſti Himmelfahrt bis zur Zeit des Antichriſts währt. Auch Auberlen[882]) wird nun verſtehen, warum das für mich kein gewaltiger Sprung iſt von Chriſti Erhöhung zum Beginn der letzten Zeit, und warum mich die Frage nicht anficht, wo das Weib während des mehrtauſendjährigen Zeitraums bleibe, während deſſen es keine gläubige Israelsgemeinde gibt. Daß er aber nicht einſieht, wie ſich nach meiner Deutung die 1260 Tage, wo das gläubige Israel vor der Verfolgung des Drachen im heiligen Lande geborgen iſt, zu den 1260 Tagen verhalten, wo Jeruſalem von den Heiden zertreten wird, iſt nicht meine Schuld, da ich[883]) ausdrücklich geſagt habe, daß wir durch Nennung der 1260 Tage oder vierthalb Zeiten in jene halbe Jahrwoche der letzten Bedrängniß der Gottesgemeinde geführt werden, vor deren Beginn alſo das Israel, welches beſtimmt iſt, die Stätte der ſchlüßlichen Heilsverwirklichung zu ſeyn, in das Land kommt, wo es dieß ſeyn kann. Hieran ſoll uns auch Auberlen's Bemerkung nicht irre machen, daß ja Israel nicht zu gleicher Zeit verfolgt und vor der Verfolgung geſchützt, das heilige Land nicht zugleich verwüſtet und ein Bergungsort werden könne. Iſt nicht die ſinaitiſche Halbinſel beides zugleich geweſen, eine Wüſte und der Bergungsort Israel's, und iſt es nicht eine Bergung Israel's, wenn es aus der Völkerwelt

---

878) Röm. 9, 5. 879) Röm. 11, 4. 880) S. 363. 881) ſ. m. Weiſſagg u. Erfüllg II. S. 350. 882) S. 407 f. 883) a. a. O. S. 351.

besondert wird, ob es auch gleich an dem Orte, wohin es besondert wird, den Angriff der Weltmacht bestehen muß? Denn dieß Mal ist sein Aufenthalt im heiligen Lande, da er zwischen seiner Erlösung aus der Völkerwelt und zwischen seinem Einkommen in die Ruhe Gottes liegt, was ihm einst sein Aufenthalt in der Wüste zwischen Ägypten und Kanaan gewesen ist.

Wir werden nun auch nicht versucht seyn, zweierlei Wüste zu unterscheiden, eine im Himmel und eine auf Erden, und zweierlei Flucht des Weibes, eine nach ihres Sohnes Entrückung zu Gottes Thron und die andere zur Zeit des Antichrist[884]). Denn was allein auf eine solche Unterscheidung bringen könnte, die Erwähnung ihrer Flucht vor und auch wieder nach der Erzählung von dem Kampfe Michael's wider Satan, erklärt sich aus dem zwiefachen Gesichtspunkte, unter welchem ihrer gedacht wird, zuerst sofern beide, der Sohn und seine Mutter, behalten bleiben, hernach aber, sofern Satan's Ausstoßung aus dem Himmel zur Folge hat, daß das Weib vor ihm geborgen werden muß. Dort sieht Johannes das Weib sich auf die Flucht begeben, hier sieht er sie auf ihrer Flucht mit Adlersflügeln ausrüsten, welche sie unter vergeblicher Verfolgung des Drachen an das Ziel ihrer Flucht gelangen lassen. Daß aber Satan sie verfolgt, um sie zu vernichten, hat seinen Grund in seiner Ausstoßung aus dem Himmel, welche besagt, daß er nicht mehr hoffen darf, Israel bei Gott zu verklagen und es dadurch um seinen Heilsberuf zu bringen. Denn es ist Michael, der Fürst dieses Volks, welcher diesen Sieg über ihn behält, und also Israel, welchem derselbe zu Gute kommt: womit, wie der Seher die verklärten Gläubigen im Himmel preisen hört, der Sieg Gottes, daß er nun allein herrscht, bereits entschieden ist. In so engem Zusammenhange steht der in Kraft des Blutes Christi gewonnene Sieg Israel's über seinen Ankläger, oder, mit anderen Worten, die endliche Bewährtheit des Volkes Gottes, um deren willen es kein Gegenstand der Anklage Satan's mehr ist[885]), mit dem Abschlusse der heiligen Geschichte, welcher nun seinen Ort hat, wo er geschehen kann. Und hiefür wird

---

884) so Ebrard. 885) vgl. erste Hälfte S. 395 ff.; Hahn d. Theologie des N. T. I. S. 361 f.

denn das Weib auch vor der Verfolgung Satan's behalten. Er mag streiten wider die Anderen, welche ihres Geschlechts sind, hin und wieder in der Völkerwelt, und sie von der Erde vertilgen: das Weib zu tödten, so viel er sie bestreitet, wird ihm nicht zugelassen. Hierin liegt ein letzter Beweis dafür, daß das Weib nicht die christliche Kirche ist: was besonders augenfällig wird, wenn man bei dieser Annahme οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς von den Einzelnen erklären sieht, welche von ihrem Geschlechte übrig sind, nämlich von den einzelnen wahren Christen, welche dem Teufel wirklich ein Dorn im Auge sind, während er die anderen nicht verfolgt[886]). Denn mit dieser Erklärung verfehlt man sich nicht nur sprachlich, da οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς nur dann so verstanden werden könnte, wenn eine Ausrottung des Weibes und ihres Geschlechts vorhergegangen wäre, sondern auch gegen den offenbaren Sinn des Gesichts, indem ja Satan die Verfolgung des Weibes nicht um deß willen aufgibt, weil ihm nichts daran liegt, sondern weil er zu seinem größten Zorne nichts wider sie ausrichtet. Wenn übrigens Ebrard[887]) meine Erklärung der fraglichen Worte, der er beistimmt, in Widerspruch findet mit meiner Deutung des Weibes, so kommt dieß lediglich daher, daß er, ich weiß nicht wie, aber jedenfalls wieder ohne meine Schuld, bei mir gelesen hat, das Weib sey die ganze Gottesgemeinde, die christliche Kirche.

Hat uns nun das Gesicht des zwölften Kapitels gezeigt, daß Satan die für Erfüllung ihres heilsgeschichtlichen Berufs gereifte Gottesgemeinde Israel sammt den in der Völkerwelt lebenden Gläubigen anderer Abkunft von der Erde zu tilgen trachtet, so stellt sich hierauf in dem des dreizehnten Kapitels dar, mit welchen Mitteln Satan diesen Streit führt. Schon der Drache hatte sieben gekrönte Häupter und zehn Hörner, was ihn als den Fürsten dieser Welt bezeichnete, und zwar insonderheit, insofern dieselbe eine Welt von Reichen, eine in Reiche zusammengefaßte Völkerwelt ist. Denn sieben ist die Zahl der gottgeordneten, zehn die Zahl der menschlichen Mannigfaltigkeit, und das gekrönte Haupt ist Bild der Herrschaft, das Horn Sinnbild des Mittels der Machtübung. Satan befaßt also

886) Auberlen S. 266. 887) S. 372.

die ganze von Gott geordnete Mannigfaltigkeit der Machtgestaltungen und die ganze in der Menschheit gegebene Mannigfaltigkeit von Mitteln der Machtübung in sich zusammen. Kommt nun jetzt vor den Augen des Sehers ein Thier wie ein Pardel, aber mit Bärenfüßen und Löwenrachen, aus dem Meere herauf, welches zehn gekrönte Hörner und sieben mit Lästernamen bezeichnete Häupter hat; so erinnert ihn dasselbe einerseits an die Thiergestalten, in welchen sich dem Daniel die sich folgenden Gestaltungen der Weltmacht versinnbildlicht haben, nur daß hier Eine Erscheinung die Besonderheiten jener vier Gestalten in sich vereinigt, andererseits aber an den Drachen, der ihm selbst vor Augen steht, nur daß bei dem Drachen die Häupter, bei dem unbenannten Thiere dagegen die Hörner fürstliche Abzeichen tragen. Zehn Hörner trug in dem danielischen Gesichte das vierte Thier, und sie wurden als zehn Könige gedeutet: das werden sie auch hier bedeuten, da sie gekrönt sind. Aber nachdem dort zwischen den zehn Hörnern ein eilftes erschienen war, wurde dem Daniel dieses eilfte Horn, dann aber vielmehr das hierdurch veränderte Thier mit den eilf Hörnern als ein anderer Herrscher, als der letzte Feind des Volkes Gottes gedeutet. In Erinnerung dessen mußte dem Johannes das Thier mit zehn Hörnern das Bild der letzten Weltmacht, zugleich aber auch des letzten Weltherrschers, des Feindes der Heiligen Gottes seyn. Und wenn dasselbe durch seine Bärenfüße und seinen Löwenrachen an die beiden ersten Thiergestalten des danielischen Gesichts erinnerte, so war doch seine eigentliche Gestalt die eines Pardels, unter der sich dort die dritte Gestaltung der Weltmacht versinnbildlicht hatte. Gegen Delitzsch[888]), welcher dort unter der dritten Weltmacht neuerdings das persische Reich versteht, kann ich jetzt nur auf das verweisen, was ich anderwärts[889]) zur Deutung jenes Gesichts vorgetragen habe, wornach vielmehr das griechische Reich zu verstehen ist. Das griechische Reich sieht also Johannes in neuer Gestalt wiedererstehen, in welcher es den Löwenrachen des chaldäischen, die Bärenfüße des medischen oder persischen, die zehn Hörner des letzten trägt. Sie ist wiedererstanden und zum

[888]) in Herzog's theol. Real-Encycl. u. d. Art. Daniel S. 282. [889]) s. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 284 ff.

abschließenden Inbegriffe aller auf einander gefolgten Weltmächte, zum einheitlichen Inbegriffe aller gleichzeitigen Herrschaften, zugleich aber schlechthin gottfeindlich geworden. Denn ihr Bild gleicht eben darin dem Drachen, daß es sieben Häupter trägt, eine abschlüßlich in ihm befaßte Siebenzahl, während die vier Häupter des dritten danielischen Thiers eine aus dessen Einheit hervorkommende Vierzahl bildeten; und es gleicht ihm ferner darin, daß es zehn Hörner hat, mit welchen es zugleich dem danielischen Bilde des letzten, in Gottesfeindschaft und durch Gottes Gericht zu Grunde gehenden Weltreichs entspricht.

Es ist aber nicht blos die griechische Machtgestalt, welche so wiedererscheint, sondern der Herrscher, in welchem sie wiedererscheint, ist todt gewesen und lebendig geworden. Denn wie bei Daniel das Thier mit dem besondern wunderbaren Horne selbst den Herrscher vorstellte, dessen Aufkommen durch das Hervorkommen dieses Horns bedeutet worden war; so stellt sich hier dem Johannes an einem der sieben Häupter etwas Besonderes und Wunderbares dar, nämlich daß es wie geschlachtet, aber von seiner Todeswunde geheilt ist, was demnach das Wunderbare desjenigen Herrschers seyn wird, welchen das siebenhäuptige, aber insonderheit mit diesem wunderbaren Haupte erscheinende Thier bedeutet. Drum geht er auch in der Erzählung seines Gesichts unvermerkt von dem neutralen τὸ θηρίον zu dem masculinischen αὐτόν über, und schreibt, nach der richtigen Lesart des 14. Verses, τῷ θηρίῳ ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν, sagt also, was er zuvor von einem der Häupter gesagt hat, daß es zu Tode getroffen, aber geheilt worden, daß es todt gewesen, aber lebendig geworden sey, nun, und zwar nicht erst im siebzehnten Kapitel[890]), sondern gleich hier im vierzehnten Verse, von dem Thiere selbst. Auch die Art und Weise stimmt dazu, wie er das Thier, welches wie geschlachtet aussieht, dem Lamme gegenüberstellt, welches geschlachtet ist, und welches er auch wie geschlachtet gesehen hat[891]): ein Gegenbild Christi, welches im Gesichte dieselbe Wirkung thut, wie in des Paulus lehrhafter Darlegung der von dem Widersacher, gleich als von Christo, gebrauchte Ausdruck ἀποκά-

[890]) gegen Ebrard S. 377. [891]) vgl. Apokal. 5, 6.

λυψις und παρουσία. Man beruft sich zwar, um zu beweisen, daß die Weltmacht überhaupt gemeint sey, auf einen andern Gegensatz gegen das Thier, auf das Weib: so wenig Johannes unter dem Weibe blos die Christengemeinde verstehe, eben so wenig verstehe er unter dem Thiere blos das Weltreich seiner Zeit, das römische, oder irgend eine Entwicklungsphase desselben[892]). Aber das Weib des vorigen Gesichts kommt hier gar nicht mehr in Betracht: sie stand dem Drachen gegenüber, dem Thiere gegenüber steht 14, 1 das Lamm auf dem Berge Zion. Und wollten wir davon absehen, so ist es ja nicht die Erscheinung des Weibes gewesen, die uns in ihr das Israel alten wie neuen Testaments erkennen ließ, sondern wir sahen sich begeben, was der Endgeschichte Israel's vorausgeht: sie kreisete, gebar und floh, ehe sie als das endgeschichtliche Israel dem auf die Erde gestürzten Drachen gegenüberstand. Das Thier dagegen erscheint gleich in derjenigen Gestalt, in welcher es jene 42 Monate über die Heiligen Gottes befehdet, und überhaupt solche Dinge thut, welche gleichzeitig an den griechischen und an den letzten Feind des heiligen Volks in Daniel's Offenbarungen erinnern, nicht aber von der Weltmacht an sich gelten können, sondern nur nach Weggang des in ihr zum Guten wirkenden Geistes von der schlechthin widergöttlich gewordenen Weltmacht. Wenn man ferner unsere Behauptung, daß die Todeswunde des einen Haupts eine schon dagewesene, und der pardelähnliche Leib die wiedererstandene griechische Machtgestalt erkennen lasse, um deßwillen für unrichtig erklärt, weil es sonst von allen sieben Häuptern heißen müßte, daß sie eine Todeswunde tragen, und von einem derselben, daß es geheilt worden sey, indem ja alle durch die Häupter versinnbildlichten Reiche untergegangen seyen, und nicht blos das griechische[893]); so erwiedern wir hierauf, daß es sich nicht darum handelte, den Untergang der auf einander gefolgten Machtgestaltungen zu versinnbildlichen, sondern das Wiederaufleben von einer derselben, welche deshalb nicht blos als eine der Mächte, die in dieser letzten Machterscheinung abschlüßlich zusammengefaßt sind, sondern in ihrer wunderbaren Besonderheit veranschaulicht seyn wollte. Endlich meint man dieses Thier von dem,

---

892) so Auberlen S. 267 f. 893) so Ebrard S. 377 f.

welches 11, 7 τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου hieß, um deß willen unterscheiden zu müssen, weil es vor den Augen des Sehers nicht aus der Hölle, sondern aus dem Meere hervorkomme[894]), und bedenkt nicht, daß das Hervorkommen aus dem Meere, gleich dem Erscheinen des Weibes im Himmel, wohl eine Wesenseigenschaft des Thiers bedeutet, nämlich seine Herkunft aus dem wilden Meere des Völkerlebens, nicht aber die Art und Weise seines zukünftigen Erscheinens vorhersagt. Wir bleiben also dabei, daß dieses Thier der letzte Inhaber der Weltmacht, und zwar der wunderbar ins Leben wiedergekehrte griechische Feind des heiligen Volkes ist, und berufen uns hiefür schlüßlich auf die Zahl, welche denen, die ihn erleben, seinen Namen nennen und ihn an diesem Zeichen erkennbar machen wird. Denn es ist eines Menschen Zahl, welche Johannes nennt[895]): was nicht heißen will, daß sie von der menschlichen Weise zu zählen hergenommen und darum Menschen verständlich sey[896]), was ja, nachdem die Ziffer geschrieben stand, unnöthig gewesen wäre zu sagen, auch nicht, daß sie keine blos sinnbildliche, sondern eigentlich gemeinte sey[897]), was eben so unnöthig gewesen wäre zu bemerken, nachdem sie als Zahl eines Namens genannt war; sondern daß ein Mensch mit dieser Zahl an Namens Statt so bezeichnet ist, daß man ihn daran, wie an seinem Namen, erkennen kann. Wider diese Erklärung sich darauf zu berufen, daß das Thier kein menschliches Individuum vorstelle[898]), ist ein wunderliches Verfahren: das richtig verstandene ἀριθμος ἀνθρώπου ἐστίν gehört eben gerade zu den Beweisen dafür, daß unter dem Thiere ein Mensch verstanden seyn will. Daß sich diese Bemerkung an die Aufforderung, seiner Zeit den Namen des Thiers zu berechnen, mit γάρ anschließt, geschieht um deß willen, weil diese Berechnung leicht anstellbar ist, wo es sich nur darum handelt, den Namen eines Menschen auf den Zahlwerth seiner Buchstaben zu bringen. Andererseits muß der Name, und also auch der Träger desselben vorhanden seyn, ehe man diese Berechnung anstellen kann; und es ist befremdlicher Unverstand, wenn man dagegen die Frage einwirft, wie Johannes die

---

[894]) vers. S. 375. [895]) Apokal. 13, 18. [896]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 312. [897]) so Ebrard S. 391. [898]) so Hengstenberg II. S. 63.

Zahl des Namens habe wissen können, ohne den Namen zu wissen[899]). Sah er ja doch im Gesichte an den Stirnen der Menschen des Namens Zeichen oder Zahl, nicht aber den ausgeschriebenen Namen selbst. Was er sah, das schrieb er, damit es diene zu seiner Zeit. Soll aber seine Aufzeichnung der Zahl zur Erkennung des damit bedeuteten Namens dienen können, so muß der Name ein griechischer seyn, mit griechischen Buchstaben geschrieben, und also auch der Name eines griechischen Herrschers. Die griechische Sprache, die schönste Blüthe der natürlichen Selbstentfaltung der Menschheit, bleibt demnach gleich dem jüdischen Volke bis ans Ende bestehen: wie dieses bleibt, um der Ort für die schlüßliche Heilsverwirklichung, so jene, um die Sprache des letzten Feindes Gottes zu seyn. Diesen Ausgang nimmt der Gegensatz von Ἕλληνες und Ἰουδαῖοι.

Wir haben, um zu wissen, was es um das siebenhäuptige und zehngehörnte Thier ist, nicht nöthig gehabt, über den Bereich dessen hinaus zu gehen, was mit seinem ersten Erscheinen gegeben ist, und überblicken auch jetzt, ehe wir nach der Deutung desselben sehen, welche Johannes vernimmt, da er sie nur im Zusammenhange der Deutung Babel's empfängt, zuvor noch, was an Gesichten dazwischen liegt. Die Herrschaft jenes Feindes Gottes, von seinem Propheten mit Wundern beglaubigt, scheidet die ganze Welt in zwei ungleiche Theile, in das ihm zufallende, Christum verläugnende Völkerthum, innerhalb dessen die Gläubigen ausgerottet werden, und in jene Zwölfmalzwölftausend des heiligen Volks, welche diese Drangsalszeit nach Gottes Willen überleben. Hienach ist die göttliche Entscheidungsthat, welche der Welt vergeblich zuvor angekündigt wird, eine blutige Kelterung der Trauben des üppigen Weinstocks, welchen die Erde trägt, und eine gnädige Einerndtung des in der Drangsalshitze gereiften Korns in die Scheune Gottes[900]). Aber mit der erstern ist nicht etwa ein allgemeines Verderben der unter dem Feinde Gottes zusammenbefaßten Völkerwelt zu verstehen, sondern, was davon gesagt wird, erinnert an Joel's Weissagung von dem Gerichte Gottes im Thale Josaphat's, indem auf die Ablesung des Weinstocks, die ihn seiner Herrlichkeit beraubt, eine Kelterung folgt, welche

---

[899]) vers. S. 62. [900]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 358 ff.

das ganze Land der Stadt, vor welcher sie geschieht, mit Blut erfüllt. Die Vorstellung, auf welche dieß in Erinnerung an jene Weissagung Joel's bringt, ist die eines Gerichtes Gottes über das wider die Stadt Gottes versammelte Völkerheer. Hiemit ist aber eingeleitet, was wir später von einer Zeit lesen, welche jenseit des großen Streites Christi wider das Thier und sein Völkerheer liegt. Andererseits begegnet in der Vorherverkündigung dieser göttlichen Entscheidungsthat, welche der Seher vernimmt, zum ersten Male der Name Babel's, welcher eine neue Anschauung in das Bild der antichristischen Zeit selbst bringt. Jene Botschaft an die Welt ist nämlich eine dreifache, eine Mahnung, dem Schöpfer des Himmels und der Erde und des Meers und der Wasserbrunnen die Ehre zu geben, eine Ausrufung des Falls der großen Stadt Babel und eine Androhung ewiger Pein für die, welche das Thier anbeten und sein Zeichen tragen. Was hier in Worte eines Warnungsrufs gefaßt ist, kehrt in Gestalt von Zornesthaten Gottes wieder, wo Johannes die sieben Schalen des Zornes Gottes über die Welt ausgießen sieht. Denn hier erweist sich Gott als den Herrn und Schöpfer aller Dinge, indem er den Menschen in den Geschwüren, mit welchen er sie zeichnet, die Sünde ihrer Annahme des antichristischen Zeichens, und in dem Blute, darein er das Meer und die süßen Wasser wandelt, die Sünde ihres Mordes der Heiligen vor Augen stellt, und sie in der Hitze, welche sie plagt, und der Finsterniß, darein er sie versetzt, die ewige Pein vorausschmecken läßt. Daß aber dann die Wasser des Euphrats austrocknen, damit die Könige des Ostens freie Bahn haben, bedeutet das Verhängniß Babel's[901]), dessen Sturz eine Versicherung ist, daß auch der Herrscher des Völkerthums, der Sanherib dieser Zeit, seinem Gerichte eben so gewiß verfällt: seine Sammlung des Völkerheers gen הַר מְגִדּוֹן ist der Anfang eines Kriegs, in welchem es zuerst zwar dem israelitischen Volke ergehen wird, wie damals, wo es um Josia wehklagen mußte, aber dessen Ende jene schreckliche Kelterung im Thale Josaphat seyn wird. Die siebente Zornesschale bringt Gottes Gerichte zu Ende. Denn mit dem *Γέγονεν*,

---

[901]) vgl. Jes. 13, 5. 17; 46, 11; Jer. 51, 27. 28. 32.

welches Johannes hört, als sie ausgegossen wird, hat es dieselbe Bewandniß, wie bei dem siebenten Trompetenschalle, mit jenem *Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν*: nur mit dem Unterschiede, daß sich dieß Mal, zwar nicht, was dieses *Γέγονεν* meint[902]), wohl aber, was bei der sechsten und vor der siebenten Zornschalenausgießung nur angedeutet worden war, sofort in einer neuen Folge von Gesichten ausbreitet, welche den Fall Babel's und den Sieg Christi über den Widerchrist zum Inhalte haben.

Hier wird nun dem Seher gedeutet, was es um Babel und welches Babel's Verhältniß zu dem todtgewesenen und lebendiggewordenen Thiere sey. Ehe wir aber darnach sehen, bedenken wir billig, was Johannes seinen Lesern damit sagte, als er 14, 8 jenes Engels Ruf verzeichnete: *Ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἢ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη.* Um zu wissen, was dem Seher damit gesagt ist, wenn er den Namen Babel's nennen hört, und was er seinen Lesern damit sagt, daß er diesen Ausruf über Babel aufzeichnet, müssen wir uns dessen erinnern, was ihm und ihnen dabei ins Gedächtniß trat. Dabei sind wir aber nicht auf den Bereich dieser Gesichte selbst beschränkt, daß wir mit Ebrard[903]) sagten, da Babel hier als Weltmacht erscheine, der Leser aber nur an die im dreizehnten Kapitel beschriebene Weltmacht denken könne, so sey es das Thier jenes Gesichts, welches hier Babylon heiße: eine Verkehrtheit, welche schon an sich groß genug wäre, wenn sie auch nicht auf der Verwechslung von Weltmacht und Weltstadt beruhte. Aber Johannes wie sein Leser kannte ja Babel aus der alttestamentlichen Weissagung hinreichend. Wenn sie von Israel's Gefangenschaft in Babel oder seiner Erlösung aus Babel redete, so meinte sie den Ausgangspunkt des Völkerthums und Mittelpunkt des Völkerverkehrs. In diesem Sinne ruft noch Sacharja seinem in der Völkerwelt zurückgebliebenen Volke zu הוֹי צִיּוֹן הִמָּלְטִי יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל, und nennt das Land Sinear als dasjenige, wo der zu ihrem Vollmaße gediehenen Sünde der ganzen Welt ihre Stätte bereitet wird[904]): beides mit Bezug auf das Gericht, welches über

---

[902]) gegen Hengstenberg II. S. 448. [903]) S. 409. 455. [904]) Sach. 2, 11; 5. 11.

Babel ergehen und welchem das Volk Gottes nicht mitverfallen soll. Als nun Rom des Völkerthums Mittelpunkt geworden war, sehen wir den Apostel Petrus[905]) diese Stadt mit dem Namen Babel bezeichnen[906]), wo er zu denen spricht, welche ihrer Herkunft nach der Völkerwelt angehören, aber durch ihren Glaubensgehorsam Glieder des Volkes Gottes geworden sind. Denn damit, daß man dieß eine willkührliche Deutung nennt[907]), sind die Gründe nicht beseitigt, welche dafür sprechen, nämlich erstens der offenbare Bezug des Ausdrucks ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή auf die Überschrift des Briefs, wo die Christen ἐκλεκτοὶ διασπορᾶς genannt sind, zweitens die eben so offenbare Verwandtschaft des Briefs mit dem nach Rom und dem von Rom aus nach Ephesus geschriebenen Briefe des Paulus, und drittens die ungeachtet dieses ἐν Βαβυλῶνι von einem Aufenthalte des Petrus in Rom, nicht aber in Babylon zeugende altchristliche Überlieferung.

Hat nun aber Petrus in einem an heidnische Gemeinden gerichteten Briefe Rom ohne Umschweif und Deutung mit diesem Namen bezeichnen können, so muß derselbe zur Zeit, als Johannes schrieb, in diesem Sinne gang und gäbe gewesen seyn, und den Lesern seiner Gesichte in diesem Sinne die alttestamentlichen Weissagungen von Babel ins Gedächtniß gerufen haben. Von dort her entnahmen sie dann auch, was mit der Buhlschaft Babel's gemeint sey, von welcher der Engel sagt, daß es die ganze Völkerwelt den Zornwein derselben habe trinken lassen. Ὁ οἶνος τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς ist hebräisch יֵין חֲמַת זְנוּנֶיהָ, was sich auflöst in יֵין חֵמָה einestheils und יֵין זְנוּנֶיהָ anderntheils. Johannes gebraucht nämlich das Bild des verderblichen Tränkens mit Wein in dem zwiefachen Sinn zugleich, in welchem wir es im Sprachgebrauche der Propheten finden. Überall bedeutet es, machen, daß Einer von sich komme, aber ent-

---

[905]) 1 Petr. 5, 13. [906]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 321; Thiersch Versuch einer Herstellg des hist. Standp. f. d. Kritik der neutest. Schr. S. 110; Hengstenberg d. Offenbarg d. h. Joh. II. 1. S. 141; Baur Paulus d. Ap. J. Chr. S. 215; Hitzig üb. Joh. Marcus S. 186. [907]) so zuletzt Weiß d. petr. Lehrbegriff S. 362.

weder so, daß man ihm den schweren Trank des Zorns, des eigenen[908]) oder eines fremden[909]), oder so, daß man ihm den süßen Trank der Bethörung[910]) zu trinken gibt. Den letztern läßt Babel die ganze Völkerwelt trinken, daß sie sich bezaubert ihm zu Willen ergibt[911]); aber wer ihn trinkt, der trinkt Zorn, nämlich Gottes Zorn, in sich hinein, der ihn in anderer Weise von Sinnen bringen und taumeln machen wird, nämlich vor Schrecken und Elend. Das Erste und Nächste aber ist dieß, daß Babel Buhlschaft mit der ganzen Welt treibt, sich ihr angenehm macht, um sie zu Willen zu haben und ihren Buhlgewinn davon zu ziehen[912]). Denn mit den Völkern buhlt sie ja, denen sie den bethörenden Trank reicht[913]), und nicht ist von einem Buhlen schlechthin die Rede, daß man an Abgötterei denken dürfte[914]). Man kann doch in der That nicht oberflächlicher zu Werke gehen, als wenn man mit der Bemerkung, nur an zwei alttestamentlichen Stellen werde der Ausdruck „Hure" von einer Weltstadt gebraucht, während unzählige Male Hurerei den Abfall der Gottesgemeinde bezeichne, die Deutung Babel's auf die christliche Kirche begründet[915]), ohne sich zu fragen, ob nicht jene zwei Stellen, wo auch wie hier von einem Buhlen mit Völkern die Rede ist, dem vorliegenden Falle verwandter sind, als die unzähligen anderen. Die Stadt, welche der Mittelpunkt des Völkerthums und Weltverkehrs seyn will, muß die Völker anziehen, sich ihnen gefällig machen, ihnen Vortheil, Vergnügen, Annehmlichkeit aller Art bieten. So thut Babel, und so meint es der Engel, wenn er 17, 1 den Seher auffordert, sich das Gericht des Erzbuhlweibs am vielen Wasser zeigen zu lassen, mit welcher die Könige gebuhlt haben und von deren Buhlwein die ganze Welt trunken geworden ist.

Daß er dieses Buhlweib das am vielen Wasser sitzende nennt, ist eine Hinweisung, nicht auf Vorhergehendes, in welchem es schon enthalten seyn müßte[916]), am wenigsten auf 13, 1, wo jenes siebenhäuptige Thier aus dem Meere kommt und also Subjekt und Prä-

---

[908]) vgl. Hab. 2, 15; Jes. 51, 17. [909]) vgl. Jer. 25, 15. [910]) vgl. Jer. 51, 7. [911]) vgl. Apokal. 18, 3. [912]) vgl. Jes. 23, 17; Nah. 3, 4. [913]) vgl. Hengstenberg z. d. St. [914]) gegen Bengel, de Wette u. A. [915]) so Auberlen a. a. O. S. 282 f. [916]) gegen Hengstenberg z. 17, 1.

dikat ein anderes ist als hier[917]), sondern auf Jer. 51, 13, wo es von Babel heißt, שֹׁכַנְתִּי עַל־מַיִם רַבִּים רַבַּת אוֹצָרֹת בָּא קִצֵּךְ אַמַּת בִּצָּעֵךְ. Die Wasser Babel's, deren dort gedacht ist, sind allerdings eigentlich gemeint, zwar nicht um die Wasserbefestigungen[918]) oder die schöne Lage[919]) dieser Stadt hervorzuheben, wohl aber um an ihren Handelsverkehr zu erinnern, der sie bisher, Dank ihrer glücklichen Lage am untern Euphrat, bereichert hat. Als Mittelpunkt des Weltverkehrs wird also dem Seher der Gegenstand des ihm vor Augen zu stellenden Gerichts bezeichnet; womit es wohl stimmt, daß der Engel ihm nachher sagt, die Wasser, die er gesehen, wo das Buhlweib sitzt, seyen Völker und Zungen. Er selbst berichtet nicht, daß er sie an Wassern, sondern daß er sie in einer Einöde habe sitzen sehen. „Er hat, sagt Auberlen[920]), das Weib 12, 14 in der Wüste verlassen; nun kommt er wieder in die Wüste und trifft hier das Weib wieder: kann man deutlicher die Identität beider Weiber bezeichnen?" Wir müssen wieder entgegnen: kann man oberflächlicher zu Werke gehen? Nicht in die Wüste, in welcher er dort gewesen, sondern in eine Wüste kommt der Seher; und nicht das Weib, welches er dort vor dem Drachen geborgen gesehen, soll ihm gezeigt werden, sondern das am vielen Wasser wohnende Buhlweib. Daß er dieses Weib in einer Einöde sitzen sieht und sie doch auch am vielen Wasser gesehen haben soll, verträgt sich eben deshalb, weil Babel gemeint ist. Denn Jesaja kann als Gegenstand seines Spruchs 21, 1 ff. eine Seewüste nennen und damit Babel meinen, nachdem er früher von dieser Stadt geweissagt hat, sie werde zu Wasserteichen werden[921]). Dasselbe Wasser, welches vormals ihre Lage so günstig gemacht hat, wird sich über ihre Grundfläche verbreiten und sie in eine Sumpfwüste wandeln. So veranschaulicht die Einöde am vielen Wasser dem Johannes gleich das Gericht, das er zu sehen bekommen soll, in seinem ganzen Umfange, weil es ihm vor Augen stellt, was Jesaja und Jeremia wider Babel geweissagt haben.

In Scharlach mit Gold und edelm Gestein ist das Weib ge-

---

[917]) gegen Ebrard z. d. St. [918]) so Ewald d. Proph. des A. Bdes II. S. 500. [919]) so Hitzig z. d. St. [920]) S. 280. [921]) vgl. Drechsler z. Jes. 21, 1.

kleidet, die fürstliche Herrlichkeit anzuzeigen, in welcher sie steht, wenn das Gericht sie überfällt. Dann ist aber auch das Thier, auf welchem sie sitzt, nicht um deß willen scharlachen, um seinen blutdürstigen Haß gegen die Heiligen[922]), sondern um seine Fürstlichkeit zu veranschaulichen[923]), die aber eine gotteslästerliche ist und Gott die Ehre nimmt. Hiernach bemißt sich, mit welchem Grund Ebrard[924]) sagt, das Fehlen der Kronen auf den zehn Hörnern des Thiers, von denen er beliebig annimmt, daß das sechste seiner sieben Häupter sie trage, bedeute, daß die Herrschaft dieses Haupts vorüber sey. Ein siebenfaches und wiederum zehnfältiges Fürstenthum ist es, von welchem getragen die Weltstadt fürstlich thront: wobei wir uns dessen erinnern, was uns die Siebenzahl von Häuptern und Zehnzahl von Hörnern die beiden Male, wo sie vorkam, gewesen ist. Seine Gotteslästerlichkeit aber, die sich in den Namen ausspricht, mit denen es überdeckt ist, erinnert uns an Assur und Sanherib oder den König Babel's, wider welche Jesaja geweissagt hat[925]), während die Weltbuhle den Namen, unter welchem sie gekannt seyn soll, ein ὄνομα μυστήριον — wenn μυστήριον Adjektiv seyn kann —, das heißt, einen aus der heiligen Geschichte und Schrift zu verstehenden Namen, selbst an der Stirne trägt. Also wie Assur und Babel verhalten sich die beiden, das Thier und das darauf sitzende Weib, zu einander. Dort eine Herrschaft, welche ihren widergöttlichen Willen zum einigenden Gesetze des mannigfaltigen Völkerthums macht; hier ein Mittelpunkt des Völkerverkehrs, wo alle Lust dieser Welt sich zusammenfindet. Wenn diese Stätte irdischer Lebensherrlichkeit den Austausch aller Güter dieser Welt vermittelt, und dadurch die Menschheit zu gleicher Zeit das Übel ihrer räumlichen Zerschiedenheit und das Bedürfniß ewiger Güter vergessen macht; so gibt dagegen jener Herrscherwille der ganzen Menschheit eine einheitliche Richtung des Strebens, und läßt sie zu gleicher Zeit das Übel der Völkertrennung und das Bedürfniß einer göttlichen Ordnung ihres Gemeinlebens vergessen. Babel wird für die Welt, was ihr das himmlische Jerusalem, und der gotteslästerliche Herrscher wird ihr, was ihr Christus

---

922) so z. B. Hengstenberg u. Ebrard. 923) vgl. de Wette z. d. St. 924) S. 455.
925) vgl. Jes. 10, 13–14; 37, 23–25; 14, 13–14.

seyn sollte. Dort erreicht die menschliche Sünde der gottesvergessenen Weltlust ihr Vollmaß, hier wird sie zur satanischen Sünde der lästernden Feindschaft wider Gott.

Worüber sich Johannes gewundert hat, als er das Weib sah? Denn der Anblick des Weibes ist es, der ihn so verwundert macht, und nicht wundert er sich über das Thier, daß er es angeblich jetzt in so ganz anderer Gestalt wiedersieht, als er es in dem Gesichte des dreizehnten Kapitels gesehen hat[926]). Aber auch über eine Veränderung, welche angeblich mit dem Weibe selbst seit dem Gesichte des zwölften Kapitels vorgegangen, daß die fromme Stadt zur Hure geworden[727]), wundert er sich nicht: sonst müßte die Deutung des Engels ihm erklären, wie sich dieß Weib zu jenem verhalte, und wie es zugegangen, daß die Tochter Zion jetzt Babel heißt. Sie erschließt ihm aber nur das Geheimniß dieses Weibes und des Thiers, von dem sie getragen ist, das heißt, fügen wir hinzu, sie sagt ihm, welchen Ausgang nach Gottes Rathschluß das Verhältniß dieser beiden nehmen, daß sich ihre Freundschaft in Feindschaft wandeln, und diese Feindschaft der Herrlichkeit Babel's ein schreckliches Ende machen wird. Denn darauf geht ja die Rede des Engels hinaus, welcher den Seher aufgerufen hat, nicht das Buhlweib am vielen Wasser, sondern ihr Gericht sich zeigen zu lassen. Johannes sah sie, den Becher sündiger Lust in der Hand, mit welcher sie die ganze Welt trunken macht, nicht minder aber auch selbst trunken vom Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu. Dieser letztere Anblick ist es nach dem Zusammenhange der beiden Sätze dieses Verses, was ihn staunen macht: ein Staunen ähnlich dem, welches Jesum ergriff, als er den Unglauben der Bewohner Nazareth's sah[928]), und auch — gegen Hengstenberg's Vermessenheit sey es gesagt! — eben so wenig grundlos und thöricht zu schelten, wie dieses. Es muß ein sonderliches Gericht seyn, welches Babylon dafür trifft, daß es das Blut der Heiligen in sich säuft wie Wasser, ein eben so staunenswerthes Gericht, wie seine Begier nach ihrem Blute staunenswerth ist. Und so geschieht es auch, es wird ihm Gleiches mit Gleichem vergolten. Denn so verwunderbar sein Haß ohne Ursach gegen die Zeugen Jesu

---

926) gegen Ebrard z. d. St. 927) so Auberlen S. 281. 928) Marc. 6, 6.

ist, eben so verwunderbar ist der Haß, mit welchem sich das Thier gegen das bisher von ihm getragene Weib kehrt, der Haß des gottes-lästerlichen Fürstenthums gegen die Stadt der gottesvergessenen Weltlust.

Weil es sich in der Deutung des Engels um den Ausgang des Verhältnisses zwischen dem Weibe und dem Thiere handelt, drum beginnt sie mit letzterm, und zwar mit der Wunderbarkeit seiner Erscheinung, daß es einst gewesen ist und gegenwärtig nicht ist und in Zukunft erscheinen, aus dem Orte des Todes heraufkommen wird. Eben dieß sein wunderbares Wiederkommen, nicht seine Macht, wie Hengstenberg[929]) beliebig dafür einsetzt, ist nach dem klaren Wortlaute der Grund der Verwunderung, mit der man es empfängt; und wenn Hengstenberg[930]) von dem Nichtseyn sagt, daß es auch während des Wiederdaseyns fortdauere, so ist doch nicht zu verlangen, daß man solchen Widersinn, wenn er dem Wortlaute so stracks entgegen ist, widerlegen soll. Von den sieben Häuptern des Thiers wird in zweierlei Beziehung gesagt, was sie sind. Sofern das Weib darauf thront, sind es sieben Berge; sofern sie dem Thiere angehören, sieben Herrscher. Aber nicht sieben Berge schlechthin werden im erstern Falle genannt, daß man sagen müßte, so gewiß die Herrscher dieß im eigentlichen Verstande seyen, eben so gewiß habe man an Berge im eigentlichen Verstande zu denken[931]). Der Engel sagt, ἕπτα ὄρη εἰσὶν ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν, bleibt also in so weit in der bildlichen Rede, als er von einem Sitzen des Weibes spricht, wornach sich dann auch die Bezeichnung ihres Sitzes richtet. Denn es heißt nicht, wie V. 15, die sieben Häupter, worauf das Weib sitzt, sind sieben Berge, sondern, die sieben Häupter sind Berge, auf denen das Weib sitzt. Wir sind also darauf angewiesen, das Thronen des Weibes so zu verstehen, wie es sich damit verträgt, daß es dieselben Häupter des Thiers sind, welche nach der einen Beziehung ihren Thronsitz und nach der andern Könige vorstellen. Diese Selbigkeit ist unfaßbar, wenn ohne Rücksicht auf sie die Berge, wie wir sahen, unveranlaßter Weise für eigentliche Berge einer hügeligen Stadt genommen werden; läßt man sich dagegen von ihr

929) S. 254. 930) S. 252. 931) Ebrard S. 462.

leiten, so kommt man auf die einleuchtende Vorstellung eben so vieler Machtsitze[932]), als Könige sind, welche nun auch eben so wenig räumlich bei einander liegen, was bei den Bergen Rom's oder Jerusalem's der Fall wäre, als die sieben Könige gleichzeitig gedacht seyn wollen. Es wird sich damit ähnlich verhalten, wie mit der Siebenhäuptigkeit des Thiers, welche so gedeutet wird, daß dem Herrscher, welchen es vorstellt, ihrer so viele zeitlich vorangegangen sind, als es Häupter zählt. Denn wenn Hengstenberg[933]) Angesichts des eilften Verses versichert, da das Thier ohne Kopf nicht existiren könne, so sey gemeint, mit der siebenten Phase der Weltmacht höre auch sie selbst auf; so muß man glauben, daß ihm die Worte καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν so viel bedeuten als, einen achten gibt es nicht. Es gibt ihn aber allerdings, nur muß man verstehen, wie er demungeachtet der sieben einer seyn kann, die ihm vorhergehen: wofür es nicht ausreicht, zu sagen, der hier vorgestellte Herrscher sey eins mit dem, welcher sich bei Daniel als ein gleichsam wiederauferstandener Antiochus Epiphanes darstelle. Es bedarf wirklich der Personalnotiz, wie man es nennt, daß er in der Person dieses Antiochus schon einmal in der Welt gewesen[934]). Wie nun das Verhältniß dieses Herrschers zu den sieben, deren Herrschaft in ihm zu ihrem Abschlusse kommt, durch die Siebenhäuptigkeit des Thiers veranschaulicht ist, ähnlich wird eben diese Siebenhäuptigkeit des Thiers andererseits dazu dienen, die fürstliche Herrlichkeit, mit welcher die unter dem Buhlweibe vorgestellte Weltstadt thront, als eine solche zu veranschaulichen, in welcher die der früheren Weltstädte zu ihrer abschließenden Vollendung gekommen ist.

Wir haben hiemit der Selbigkeit dessen, was Berge, und dessen, was Könige bedeutet, ihr Recht gegeben, müssen nun aber auch gegen ein solches Pressen derselben Einsprache thun, als habe man unter den βασιλεῖς personifizirte Königthümer zu verstehen, weil sonst unmöglich die Häupter auf Berge gedeutet werden könnten[935]); so wie es auch falsch ist, zu behaupten, die Beziehung auf Daniel lasse nicht zu, unter βασιλεῖς das zu verstehen, was nun doch einmal das

---

[932]) vgl. Ps. 68, 17; 76, 5; Jer. 51, 25. [933]) S. 257. [934]) gegen Ebrard S. 465. [935]) gegen Hengstenberg S. 255.

Wort bedeutet, statt dessen ja sonst βασιλείαι hätte gesagt werden können[936]). Auch in der Deutung des danielischen Gesichts von den vier Thieren heißt es, אַרְבְּעָה מַלְכִין יְקוּמוּן, und dieß ist so wenig ohne Bezug auf die Herrscher nur von den Reichen gemeint, daß sich ja an dem ersten Thiere eine Veränderung begibt, welche in der Wirklichkeit auf einen Vorgang im Leben Nebukadnezar's zielt. Am deutlichsten zeigt sich aber Dan. 8, 20—22, wie in diesen Gesichten das Verhältniß von Reich und Herrscher ist. Der Widder, heißt es dort, sind die Könige der Meder und Perser, der Ziegenbock ist der König der Griechen, das große Horn desselben der erste König, endlich die vier an dessen Stelle aufkommenden Hörner sind vier Königreiche. Das Reich ist genannt, wo die Person des Herrschers ganz außer Betracht bleibt; wo aber eine Herrschaft bezeichnet seyn will, wird der König genannt, entweder so, daß der König diese Herrschaft überhaupt vorstellt, oder so, daß der Urheber derselben noch sonderlich unterschieden wird. Hiernach wird es auch im vorliegenden Falle so seyn, daß nicht sowohl sieben Reiche, als vielmehr sieben Herrschaften unterschieden seyn wollen, welche je nach Lage der Dinge entweder nach Art jenes allgemein gedachten מֶלֶךְ יָוָן gegenüber den מַלְכֵי מָדַי וּפָרָס oder nach Art jenes מֶלֶךְ רִאשׁוֹן, des Alexander, in der Person der Herrscher gedacht, also nicht blos personifizirt sind. Der Assyrer, der Chaldäer, der Perser, der Grieche, der Seleucide, sie sind die fünf, der Cäsar ist der sechste. Denn Ägypten kann hier nicht in Betracht kommen, weder das der mosaischen noch das der nachsalomonischen noch das der griechischen Zeit, indem es in keiner dieser Zeiten eine Macht gewesen ist, welche darauf gerichtet war, die Welt unter sich zu zwingen und auf diese Weise zu einigen, was doch hier allein maßgebend seyn kann: daher auch die Weissagung von den großen Weltstürmen, welche mit dem Spruche Bileam's anhebt, zunächst Assur nennt, an den sich dann in Jesaja's und Habakuk's Weissagungen der Chaldäer anschließt, mit welchem hinwieder die danielischen Offenbarungen die Reihe der

---

[936]) gegen Ebrard S. 462. [937]) gegen Hengstenberg II. 1. S. 13; Auberlen S. 275.

von da an folgenden Weltherrschaften eröffnen. Daß der Seleucide seine Stelle unter den fünfen haben muß, erhellt aus der Bedeutung, welche er nicht blos bei Daniel, sondern auch in Sacharja's Gesichte von den vier rossebespannten Wagen hat[938]). Aber auch daß nach dem Cäsar noch ein siebenter in Aussicht gestellt ist, ehe der kommt, welcher schon gewesen, hat seinen Anschließungspunkt in den danielischen Offenbarungen. Denn der vierte Haupttheil des Menschenbilds, welches dem Nebukadnezar die Weltherrschaft in der Folge ihrer Gestaltungen veranschaulicht hat, war ja doch wieder ein zwietheiliger, indem sich die Schenkel fortsetzten in den Füßen, ehe die Füße ausliefen in ihre Zehen. Dem gemäß sollte Johannes die zehn Herrschaften, welche in Nebukadnezar's, wie in Daniel's eigenem Traumgesichte den Auslauf der Weltherrschaft vorstellten, nicht früher erwarten, als bis auf den Cäsar derjenige gefolgt und auch vorübergegangen ist, dessen Herrschaft sich zu der des Römers verhält, wie das Füßepaar zum Schenkelpaar. Es ist so unmittelbar nahe noch nicht in Aussicht, daß die mit den zehn Hörnern und Zehen bedeutete Gestalt der Weltherrschaft eintritt: wie es denn auch von dem auf den Cäsar folgenden Herrscher ausdrücklich heißt *ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι*. Nicht zwar, als ob hier *ὀλίγον* im Sinne von *πολύ* stände, wie mir Ebrard[939]) in seiner Weise unterschiebt; aber das *μεῖναι* hat einen Nachdruck, welcher macht, daß *ὀλίγον* nicht wenig ist im Gegensatze zu lange, sondern ein Wenig im Gegensatze zu nicht. Mit dem Thiere gleichzeitig werden die zehn Hörner, mit dem letzten Feinde des Reiches Gottes gleichzeitig die zehn Herrschaften vorhanden seyn, und ihm werden sich die Inhaber dieser zehntheiligen Weltherrschaft für seinen Streit wider das Lamm zu Dienst begeben, um mit ihm dem Herrn der Herren zu unterliegen.

Erst nachdem der Engel seine Deutung des Thiers so weit geführt hat, geht er dazu über, zu sagen, was dem Weibe widerfahren wird[940]). Daß er dieß mit einer Deutung der Wasser beginnt, an welchen Johannes das Weib hat sitzen sehen, ist allerdings auffallend

---

[938]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 350 ff.; Ebrard a. a. O. S. 91; Baumgarten d. Nachtgesichte Sacharja's II. S. 390. [939]) S. 463. [940]) vgl. Hengstenberg z. d. St.

und will erklärt seyn, aber einleuchtender, als es von Ebrard[941]) erklärt wird, welcher darin eine Hinweisung auf die im dreizehnten Kapitel erzählte Versündigung der aus dem Meere der Völker emporgestiegenen Roma findet. Die Weltstellung des Weibes ist es, welche hiedurch in Erinnerung gebracht wird, ehe die Vorhersagung dessen folgt, wie ihr der letzte Weltherrscher sammt den ihm unterthänigen zehn Königen thun wird. Eben dieselbe, jedoch nicht so, daß die jetzt, sondern so, daß die alsdann weltbeherrschende Stadt zu verstehen ist[942]), indem ἡ ἔχουσα βασιλείαν eben so adjektivisch gemeint ist, wie 2, 12 ἡ καταβαίνουσα oder 11, 7 τὸ ἀναβαῖνον[943]), wird noch einmal in der schlüßlichen Deutung des Weibes ausgedrückt, nachdem jene Vorhersagung gegeben ist. Beide Male geschieht es, um bemerklich zu machen, was es um die Verstörung dieses Weibes sey. Des Weltverkehrs Mittelpunkt ist es, auf welchen die Inhaber der Weltherrschaft einen Haß werfen und ihn zerstören; und die über die Herrscher herrschende Stadt zu verderben, ist Gottes Absicht, wenn er die Inhaber der Weltherrschaft bestimmt, sich dem Feinde des Lammes zu untergeben. Denn Gottes Willensmeinung thun sie an Babel, und er bewirkt, daß sie hiezu dem Thiere ihre Macht zu eigen geben, und bis sein Wort der Weissagung erfüllt ist, währt dieser Zustand der Dinge und nicht länger. In der That, wie verwunderbar ist der Haß, welcher die Weltbuhle tödtet; wie verwunderbar das Verderben, welches Gott über sie bringt! Die Anziehungskraft, welche die Stadt der Weltlust auf alle Völker übt, die Abhängigkeit, in welcher sie dieselben hält, die Herrschaft über die ganze Welt, welche sie auf diese Weise besitzt, reizt die Inhaber der zehnfach zertheilten obrigkeitlichen Weltherrschaft zu einem Hasse wider sie, welcher sie bestimmt, sich einem neuen Herrscher zu eigen zu geben, um nur diese Weltherrscherin zu verderben. Und ist doch ihr Untergang der schwerste Verlust, welchen sich die Welt zufügen, der tödtlichste Schaden, welchen das Behagen ihres irdischen Daseyns von Menschen erleiden kann! Aber freilich verheißt der neue Herrscher viel Größeres zum Ersatze. Seine Erscheinung selbst, ist sie nicht der Sieg über den Tod? Und sein Bild, welches ein Leben hat, vermöge dessen es

941) S. 473. 942) gegen Eichhorn, Ewald, de Wette u. A. 943) gegen Hengstenberg, Ebrard z. d. St.

reden und diejenigen tödten kann, die es nicht anbeten, ist es nicht der Triumph menschlicher Macht über die Natur? Diese Selbstherrlichkeit des Menschen zu vollenden, bedarf es nur noch des Einen, die Gemeinde dessen zu vernichten, dessen Name die Läugnung, dessen Verehrung die Lästerung derselben ist. Es gilt, ob er überweltlich lebt, wie sie sagen. An seiner Macht, die Gemeinde seines Namens zu erretten und zum Siege zu führen, mag es sich beweisen, ob es eine andere Herrschaft über die Welt gibt, als die des Menschen Satan's.

Dieß ist der große Streit, welchen Christi Wiederoffenbarung entscheidet. Von ihr und dem, was sie in ihrem Gefolge hat, handelt der übrige Theil der johanneischen Gesichte von 19, 11 an. Weil sie ein Sieg ist, der einen Streit der satanischen Macht wider die göttliche entscheidet, wird sie dargestellt, wie bei Sacharja[944]) die schlüßliche Offenbarung Jehova's, wenn er sagt, וְיָצָא יְהוָה וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב. Aber zeigt sich nicht gerade hier, daß das Thier und sein Prophet keine menschlichen Personen, sondern sogenannte ideale Gestalten sind, da es von ihnen heißt, daß sie lebendig in den Feuersee geworfen werden? So sagt Hengstenberg[945]), und beruft sich zu weiterem Beweise auf 20, 14, wo auch vom Tode und der Unterwelt zu lesen ist, daß sie, nur freilich nicht lebendig, in den Feuersee geworfen werden: an dieser Stelle, meint er, müsse, was er den schlechten Realismus nennt, zu Schanden werden. Ein seltsamer Beweis! Weil von Personen und von Unpersönlichem dasselbe ausgesagt wird, drum können es keine Personen seyn, von denen es das erste Mal gesagt ist! Es fragt sich ja vor allem, was der Ausdruck *βάλλεσθαι εἰς τὴν λιμνὴν τοῦ πυρός* bedeutet: darnach muß sich entscheiden, ob er auch von Personen gebraucht werden kann. Johannes erklärt, daß der Feuersee der zweite Tod, nämlich der zweite Todeszustand ist, der für die Bösen jenseit desjenigen Zustands anhebt, welcher mit dem leiblichen Sterben eintritt. Mit der Vernichtung der Unterwelt, so lasen wir schon in der alttestamentlichen Schrift[946]), also mit der Vernichtung der ihnen allein noch übrigen

---

[944]) Sach. 14, 3. [945]) II. 1. S. 349. [946]) Ps. 49, 15.

gottgeschaffenen Wohnung beginnt dieser zweite Todeszustand, und besteht also in einem schlechthin außergöttlichen Daseyn. Warum sollten nun menschliche Personen nicht ohne den Übergangszustand des mit dem leiblichen Sterben anhebenden Todes sofort aus diesem gegenwärtigen Leben in jenes schlechthin außergöttliche Daseyn versetzt werden können? Ja gerade nur von menschlichen Personen wird gesagt werden können, daß sie lebendig, also aus dem gegenwärtigen Leben unmittelbar, ohne jenen Übergangszustand dahin versetzt werden. Und dieß Geschick wird diejenigen mit Recht betreffen, welche mit völliger Bewußtheit dessen, was sie thun, die Menschheit in einen Streit führen, der eine thatsächliche Verneinung des überweltlichen Gottes ist. Sie sind so völlig Satan zu eigen geworden, daß ihnen keine andere Stätte mehr gebührt, als Satan selbst ihnen gewähren kann, nämlich die Gemeinschaft seines gleichermaßen außergöttlichen Daseyns und widergöttlichen Wesens. Bei denen aber, welche sich nur durch ihre widergöttliche Wirkung haben bestimmen lassen, wäre es durch die Beschaffenheit ihrer Sünde nicht veranlaßt, sie in derselben Weise von dem gemeinen Geschicke aller Gottlosen auszunehmen. Ihre Strafe vor den Augen der Welt ist ein leiblicher Tod, welcher sie den ewigen Tod erwarten läßt.

Den Satan selbst sieht Johannes gebunden in den Abgrund schließen für eine Zeit von tausend Jahren. Dieß ist nach Hengstenberg[947]) am Weihnachtstage des Jahrs 800 geschehen, indem Satan von diesem Tage an tausend Jahre lang die Völker als solche nicht mehr zum baaren Heidenthum, zum offenen Unglauben und Kampfe gegen Christum und seine Kirche verführt habe. Allein die Verführung zur Abgötterei fällt bekanntlich mit den Anfängen des Völkerthums selbst zusammen; und die Wanderung der germanischen Völker in höherem Maße als den Einbruch der Araber eine That ihrer Feindschaft gegen die christliche Kirche zu nennen, oder Angesichts dessen, was der Christenheit nach dem Jahre 800 durch Madscharen, Slaven, Türken und Mongolen widerfahren ist, von einem mit jenem Jahre beginnenden Jahrtausend zu sagen, in welchem es Satan verwehrt gewesen, die Völker zum Kampfe gegen die Christenheit zu

947) S. 353 ff.

verführen, ist ein ohne wissentliche Selbstverblendung unmöglicher Widerspruch gegen offenbare Thatsachen. Und was wird dann aus dem folgenden Gesichte von den Heiligen, welche auferstehen, um mit Christo zu herrschen diese tausend Jahre? Was ihnen hier im Gesichte geschieht, nachdem das Thier, welches sie nicht angebetet, in den Feuersee geworfen worden, das ist ihnen nach Hengstenberg in Wirklichkeit nicht damals geschehen, sondern jedem für sich zur Zeit seines Abscheidens[948]). Es ist ihnen überhaupt nichts Sonderliches geschehen, sondern sie sind nur zu ihrer Ruhe eingegangen. Denn ἔζησαν will nur besagen, daß sie selig geworden, oder wie könnte es von solchen gesagt werden, die sich bereits der Seligkeit erfreuten?[949]) Erwiedert man, daß sich die Seligen, obgleich selig, dennoch, weil sie gestorben sind, in einem Todeszustande befinden, welcher dauert bis zu ihrer Auferstehung, wofür es kaum nöthig seyn sollte, an 1 Thess. 4, 16 zu erinnern, daß aber hier eben von einer Auferstehung derselben die Rede sey; so belehrt uns Hengstenberg, daß diese Auferstehung keine Auferstehung sey, sondern, was ohne allen Zweifel zunächst liege, die erste Stufe der Seligkeit[950]): obgleich sie doch diese ihre Auferstehung von den anderen Todten in der Art unterscheidet, daß sie vermöge derselben aufhören, todt zu seyn, während die anderen es bleiben. Wahrlich, es gehört eine große Kraft des Selbstbetrugs dazu, um sich glauben zu machen, daß eine solche Auslegung eine Bethätigung der Ehrfurcht gegen die heilige Schrift sey[951]).

Wir lassen uns durch diese Auferstehung derer, welche in der großen Drangsal treu geblieben sind, an jene Auferstehung erinnern, von welcher Daniel hörte, daß sie auf die letzte Drangsal folgen werde: nur daß dort, obgleich sie zunächst auch nur eine theilweise und nicht die allgemeine ist, unmittelbar damit verbunden steht, wie ganz anders das Geschick der Ungetreuen seyn wird bei ihrer Auferstehung. Bei Johannes lesen wir einerseits nur von denen, wenigstens ausdrücklich nur von ihnen, welche im Glauben verstorben sind, und nicht, wie bei Paulus, auch von denen, welche des Herrn Wiederoffenbarung im Glauben erleben; und andererseits nur von

---

[948]) S. 357. [949]) S. 360. [950]) S. 362. [951]) s. Hengstenberg a. a. O. II. 1. S. 86.

solchen, und zwar mit ausdrücklichem Ausschlusse der Anderen, welche dann zur Herrlichkeit, und nicht, wie bei Daniel, auch von solchen, welche zur ewigen Schmach erstehen werden. Beides hat seinen Grund darin, daß es sich in dieser ganzen Reihe von Gesichten seit 19, 11 nur darum handelt, den Sieg Christi über seine Feinde darzustellen. Derselbe ist erstlich ein Sieg über Satan, durch welchen das ihm dienstbare Heer der Feinde seines Volks vernichtet wird; zweitens ein Sieg über Satan, durch welchen ihm die Möglichkeit genommen wird, die Völker ferner zum Streite wider seine Gemeinde zu verführen; drittens ein Sieg über Satan, durch welchen ihm die Macht genommen wird, die im Glauben an ihren Heiland Verstorbenen ferner im Tode zu halten; und viertens ein Sieg über Satan, durch welchen sein letzter Versuch wider die Heiligen Gottes zu seinem schlüßlichen Verderben ausschlägt. Wenn Satan gebunden und in die Unterwelt gebannt wird, dann erstehen die in Christo Verstorbenen, um mit ihrem Herrn über die Völkerwelt zu herrschen; und wenn er in den Feuersee geworfen wird, dann hört derjenige Todeszustand überhaupt auf, an welchem er noch ein letztes Machtgebiet besitzt[952]). Nicht den Stand der Dinge bekommt Johannes hier zu schauen, wie er zwischen diesen beiden Ereignissen seyn wird, sondern nur diese selbst. Denn, nachdem er gesehen hat, wie die in Christo Verstorbenen ihren Sitz einnahmen unter denen, welche mit Christo thronen und herrschen; so bildet die theils hieraus, theils aus dem nächsten Gesichte erwachsende Vorhersagung der tausendjährigen Dauer ihres Herrschens und der neuen Verführung der Völkerwelt zum Streite wider sie nur den Übergang zu den nächsten Bilde, welches in der Anschauung des Sehers darauf gefolgt ist, wo er Feuer vom Himmel fallen und die Feinde der heiligen Stadt verzehren sah. Den ersten dieser beiden Vorgänge mißkennt man, wenn man in Folge unzeitiger Erinnerung an Daniel 7, 9 eine Gerichtshandlung beschrieben zu sehen meint[953]). An jener danielischen Stelle ist ein Vorgang im Himmel beschrieben, welcher zur Folge hat, daß die Weltherrschaft vom Völkerthum und seinen Herrschern auf das heilige Volk übergeht; hier dagegen ist der Sieg der Gemeinde Gottes über

---

952) vgl. Hebr. 2, 14. 953) so de Wette, Hengstenberg.

das feindliche Völkerthum und seine Herrscher schon vorausgegangen, und sie tritt nun ein in ihre Herrschaft. *Κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς* und *ἐβασίλευσαν* ist wesentlich eins und dasselbe[954]). Was aber den andern Vorgang anlangt, so will vor allem das Binden und Lösen Satan's richtig verstanden seyn. Es ist nicht zu besorgen, daß Satan's Gebundenheit das Fortbestehen der Sünde auf Erden unmöglich mache[955]). Die Sündigkeit der Menschen bliebe, wenn auch Satan gar nicht mehr wäre. Was ihm durch seine Gebundenheit und Haft in der Unterwelt, also durch seine Ausschließung von der Oberwelt, wo sich die Geschichte der Menschheit begibt, unmöglich gemacht ist, das ist lediglich diejenige Wirksamkeit, welche auf den Gang der Geschichte einen bestimmenden Einfluß übt. Daß sie ihm verwehrt bleibt und daß die verklärte Gemeinde Christi die Herrschaft auf Erden übt, ist nur verschiedener Ausdruck für dieselbe Sache. Es kommt also während jener tausend Jahre zu keinem Begebnisse des menschlichen Gemeinlebens, welches die Folge einer satanischen Zusammenfassung der sündigen Menschen wäre, zu keiner gemeinsamen That der Sünde, welche den durch Christi Sieg über den Widerchrist hergestellten Zustand der Dinge veränderte. Eine tausendjährige Stätigkeit der Unterstellung der sündigen Menschheit unter die Wirkung der sich an ihr bethätigenden verherrlichten Gemeinde Christi hat man sich zu denken.

Wir erinnern uns hiebei aller der alttestamentlichen Weissagungen, vom 68. Psalm an bis auf den letzten Spruch Sacharja's, welche eine solche Weltzeit in Aussicht stellten, und sehen nun, daß die Verheißung, welche dort dem israelitischen Volke gegeben war, ihm auch in der neutestamentlichen Weissagung verbleibt, indem die Verklärung der Gemeinde Christi zugleich eine Verherrlichung desjenigen Volkes ist, welches Gott zur Stätte der Heilsgeschichte verordnet hat. Und wenn man fragt, warum doch die übrige neutestamentliche Schrift außer dem Buche der johanneischen Gesichte von einer solchen Zwischenzeit zwischen Christi Wiederoffenbarung in der Welt und der schlüßlichen Scheidung von Gut und Bös nichts lehre; so antworten wir hierauf zunächst mit einer Hinweisung auf die alt-

---

954) vgl. z. B. Ps. 2, 10. LXX. 955) gegen Hengstenberg S. 355.

testamentliche Weissagung, welche der neutestamentlichen Lehre vom Ausgange der Dinge zur stetigen Voraussetzung dient, sodann aber auch mit einer Rückweisung auf unsere Überschau der neutestamentlichen Stellen, welche von Christi Wiederkunft oder vom Ende der Dinge handeln, indem wir gesehen haben, daß ihre Aussagen immer in einer Weise veranlaßt sind, die nur darauf führte, entweder von dem Ausgange des gegenwärtigen Zustands der christlichen Gemeinde oder Israel's, oder von dem Ende, welches für Jeden und für Alles bevorsteht, nicht aber von dem Verlaufe des letzten Tags, dieses bei Johannes tausendjährigen Sabbathtags der Gemeinde, etwas zu sagen, welcher mit Christi Wiederoffenbarung beginnt und mit der Umschaffung der ganzen Welt endigt. Ergänzt sich hiernach das Bild der letzten Dinge, welches uns die neutestamentliche Schrift gewährt, durch die alttestamentlichen Aussagen über die mit der Verherrlichung Israel's beginnende Weltzeit; so tritt dagegen durch das Gesicht des Johannes, welches ihm den Ausgang dieser Weltzeit vor Augen stellt, jene ezechielische Weissagung von dem Kriegszuge Magog's in ein neues Licht. Denn bei Ezechiel erscheint derselbe nicht als das Ende eines Weltlaufs, sondern nur als ein Begebniß, welches jenseit der Wiederherstellung Israel's in sein Land gelegen ist. Johannes erkennt in dem, was er sieht, das von Ezechiel geweissagte Begebniß wieder, so wie diesen selbst die Offenbarung desselben an Joel's Vorhersagung von einer Sammlung aller Völker wider Jerusalem erinnert hat. Seit dem war eine Wiederherstellung Israel's in sein Land erfolgt, nach welcher Sacharja noch wieder einen solchen Völkerkriegszug gegen die heilige Stadt in Aussicht stellen mußte. Da aber mit letzterm erst diejenige Erfüllung der Hoffnung Joel's eintrat, welche Ezechiel mit seiner Weissagung von dessen Wiederherstellung in sein Land gemeint hatte; so stand ja noch jenseit desselben, und also neutestamentlicher Weise auch jenseit der Wiederoffenbarung Christi und seiner Errettung der Gemeinde Gottes, der Kriegszug Magog's in Aussicht. Vermöge dieser Erinnerung an die Weissagung Ezechiel's nannte Johannes das Völkerheer, welches er tausend Jahre nach dem Abschlusse des gegenwärtigen weltgeschichtlichen Verlaufs die heilige Stadt umringen sah, den Gog und Magog, und bezeichnete damit, wie Ezechiel ein bis

dahin räumlicher Weise außer dem Gebiete der weltgeschichtlichen Vorgänge gelegenes, so seinerseits das im zeitlichen Sinne jenseit desselben fortbestehende Völkerthum. Für ihn ist diese Sammlung der Völkerwelt gegen die Stadt Gottes die letzte That Satan's, und das Gericht über dieß Heer die letzte Erweisung der Gemeinde innerhalb der gegenwärtigen Welt. Denn es muß ja diese letzte Weltzeit auch ein Ende nehmen, welche für die verklärte Gemeinde ist, was jene vierzig Tage zwischen Auferstehung und Auffahrt für ihren Herrn[956]), für die außergemeindliche Welt aber, was die Zeit, als die Cherube an der Ostseite des Gartens Eden leuchteten[957]), für die damalige Welt gewesen. Soll sie aber ein Ende nehmen, so muß eine Entscheidung herbeigeführt werden, welche so lange nicht eintreten kann, als nur die Gemeinde allein die Macht hat, das Gemeinleben der außer ihr befindlichen Menschheit wirksam zu bestimmen. Daher beginnt dieses Ereigniß mit der Freigebung Satan's aus seiner Gebundenheit und der Preisgebung der außergemeindlichen Welt an seine versuchende Machtwirkung, um dann damit zu enden, daß er in den Feuersee geworfen, aus der Welt Gottes verbannt und lediglich in sein eigenes außergöttliches Daseyn eingeschlossen wird. Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος[958]): dieser paulinische Satz bewährt sich in den johanneischen Gesichten zweimal, nach dem ersten und nach dem letzten Siege der Gemeinde. Dort ist es die Gemeinde, hier ist es die Menschheit, für welche der mit dem leiblichen Sterben eintretende Todeszustand aufhört, für letztere aber so, daß jeder, der nicht im Buche des Lebens geschrieben steht, dem zweiten Tode anheimfällt. Ja, eben dieß vornämlich wird dem Seher in dem Gesichte vor Augen gestellt, in welchem er alle Todten auferstehen sieht. Denn so willkührlich es ist, unter den Todten, die er vor Gott erscheinen sieht, nur die verstorbenen Gottlosen zu verstehen, in welchem Falle jenes εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος nur irreführen würde, und so thöricht der hiefür vorgebrachte Grund ist, daß sie sonst nicht todt heißen könnten, da sie schon auferstanden seyn müssen, ehe sie vor Gottes Thron erscheinen; so darf doch auch nicht unbeachtet bleiben, daß dieses Ge-

956) vgl. Ebrard S. 515. 957) vgl. Delitzsch d. Genesis I. 323. 958) 1 Kor. 15, 26.

ſicht mit der Flucht der Erde und des Himmels vor dem thronenden Gotte anhebt, und damit ſchließt, daß alle nicht im Buche des Lebens Gefundenen in den Feuerſee geworfen wurden. Schon darum, weil das Widerſpiel hievon nicht ausdrücklich von denen ausgeſagt wird, deren Namen ſich im Buche des Lebens finden, macht es einen andern Eindruck, als der Spruch des Herrn, ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως[959]). Daß jeder Raum, welcher Todte birgt, ſie ſeyen im Meere[960]) oder unter der Erde, ſie herausgeben muß, ſieht eben deshalb keiner Verheißung gleich[961]); und daß Tod und Unterwelt in den Feuerſee geſtürzt werden, wird nicht um deß willen geſchehen, weil ſie nun überflüſſig geworden ſind[962]). Das richtige Verſtändniß des Geſichts werden wir gewinnen, wenn wir auf das achten, was darauf folgt. Denn das Nächſte iſt, daß der Seher anſtatt der nun vergangenen erſten Welt eine neue zu ſehen bekommt und darin die heilige Stadt, Jeruſalem in ſeiner neuen Geſtalt. Nach dieſem Gegenſatze zu urtheilen, hat das vorhergegangene Geſicht veranſchaulicht, daß Gott allem ungöttlichen Weſen die Stätte nehmen wird, die es jetzt an ſeiner erſten Schöpfung hat. Die Todten bleiben nicht in dem Todeszuſtande, der ſie jetzt gefangen hält; aber dieſer Zuſtand, wo ihr Staub doch wenigſtens noch ſeinen gottgeſchaffenen Ort hat, bleibt andererſeits auch ihnen nicht. Wenn ſie nicht im Buche des Lebens geſchrieben ſtehen, werden ſie den Ort, wo ſie bisher noch eine von Gott geſchaffene Stätte gehabt haben, im Feuerſee wiederfinden. Wird aber der Todeszuſtand ſelbſt in den zweiten Tod geworfen, ſo haben ja die, welche in demſelben geweſen ſind, es ſey denn, daß ſie des Lebens werth befunden werden, hinfort nur den verzehrenden, aber nie aufzehrenden Zorn Gottes zur Stätte ihres Daſeyns, vor welchem ihnen nichts bleibt, was ſie von Gott haben, alſo nichts außer ihr nun eben ſo ſchlechthin außergöttliches, als widergöttliches Ich[963]).

Es liegt nun ſchon in dieſem Gegenſatze der beiden Geſichte, daß der Seher in dem Jeruſalem, das er zu ſehen bekommt, nicht

---

959) Joh. 5, 29. 960) vgl. gegen Ebrard z. dſer St. z. B. Apokal. 5, 13. 961) gegen de Wette. 962) gegen Ewald z. d. St. 963) vgl. Ebrard S. 522.

etwas mit der neuen Schöpfung erst Gewordenes, sondern vielmehr das Einzige sehen soll, was aus der vorigen in die neue übergegangen ist. Die geliebte Stadt, von welcher wir 20, 9 gelesen haben, ist geblieben, und in der Herrlichkeit, welche sie schon dort gehabt hat und welche ihr verblieben ist, wird sie ihm 21, 9 ff. gezeigt. Sonst würde es auch nicht einer der Engel mit den Zornschalen seyn, der sie ihm zeigt. Denn aus dem blos äußerlichen Grunde, damit man auf den Zusammenhang der letzten Gesichte mit dem von den Zornschalen aufmerksam werde[964]), geschieht dieß nicht — warum geschähe es sonst nur und erst hier? — sondern weil es die Ausgießung der Zornschalen gewesen ist, durch welche die Herstellung dessen, was Johannes jetzt zu sehen bekommt, herbeigeführt worden[965]). Es wird also daran erinnert, daß das neue Jerusalem, welches er in der neuen Schöpfung so eben gesehen hat, schon von da an gewesen ist, als die letzte Zornschale ausgegossen wurde. Hieraus erklärt sich die Beschaffenheit desselben, wie es ihm jetzt vor Augen gestellt wird. Es ist aber ein Siebenfaches, was er sieht. Erstens, daß Gottes Gegenwart in ihr offenbar leuchtet, wie die Sonne in der Welt. Zweitens, daß sie in sich geschlossen ist, ein in sich fertiges, nach außen umfriedetes Gebäu, aber mit Thoren, um einzulassen, was werth ist, in sie einzukommen. Drittens, daß es die Geschichte des Volkes Gottes, des alttestamentlichen und neutestamentlichen, ist, welche hier ihren Abschluß gefunden hat: denn die Thore tragen die Namen der Stämme Israel's, zum Zeichen, daß, wer hier eingeht, auf das natürliche Volksthum verzichtet, um sich der aus dem Volke Israel hervorgegangenen Gemeinde einzuverleiben; und die Grundsteine der Mauer tragen die Namen der Apostel, zum Zeichen, daß es nicht das natürliche Volk Israel, sondern die aus ihm hervorgegangene Gemeinde Jesu ist, welche hier ihre Stätte hat. Zum vierten sieht Johannes das Ebenmaß der Stadt bei mächtigster Größe, welches einerseits immer die Zahl Israel's hat, andererseits menschliches Maß ist, zum Zeichen, daß der Mensch, aber der Mensch der heiligen Gemeinde, das Maß auch der zukünftigen Welt bleibt. Das Fünfte ist die Pracht des Gebäus, das

964) Ebrard z. d. St. 965) vgl. Apokal. 19, 7.

Sechste seine Heiligkeit, daß in ihr kein Unterschied heiligen und minder heiligen Orts ist, sondern nur des Heiligen, welcher in ihr, und ihrer, darin er ist. Endlich das Siebente ist ihre Seligkeit, daß sie das Leben in sich trägt, den Strom des lebendig machenden Wassers und den Baum mit der stetig wachsenden, das Leben nährenden Frucht und mit den Blättern, mit denen sie die Übel der außer ihr befindlichen Menschheit zu heilen vermag. Denn die Unterscheidung, daß die Blätter dieses Baums ihrem Zwecke schon im Diesseits, seine Früchte dagegen dem ihrigen im Jenseits dienen[966]), ist eben so, wie die Umdeutung dessen, daß die Völker im Lichte der heiligen Stadt wandeln und ihre Herrlichkeit in dieselbe einbringen, was angeblich nichts weiter heißen soll, als daß sie eben auch Bürger der heiligen Stadt sind[967]), nur eine Folge des vergeblichen Bestrebens, diese Beschreibung zu verstehen, ohne der Weissagung einer Zwischenzeit zwischen der Verklärung der Gemeinde Christi und der Neuschaffung Himmels und der Erde ihr Recht zu lassen. Daß aber nach dieser Neuschöpfung noch von solchen die Rede seyn könne, welche, weil sie bei ihrem Erdenleben nach Erlösung von Sünde und Tod nur gestrebt, Christum aber nicht kennen gelernt haben, erst dann zur vollendeten Gemeinde hinzukommen[968]), ist freilich noch unannehmbarer, und überdieß dennoch damit unverträglich, daß es heißt, die Völker wandeln in einer vom Lichte der heiligen Stadt erleuchteten Welt, und die Thore der Stadt bleiben offen für die, welche einkommen wollen, und die Blätter des Lebensbaums wachsen beständig denen zu Dienst, welche draußen sind. Aber alle diese Züge der Beschreibung bestätigen eben nur, daß hier eine Herrlichkeit der Gemeinde Gottes beschrieben ist, in welche sie verklärt wird, wenn Christus kommt, sie heimzuholen, und nicht erst, wenn Gott die neue Welt schafft. Bei einer Übertragung derselben aus der letzten Weltzeit in die mit der Neuschaffung der Welt anhebende Ewigkeit würden jene Züge des Bildes von selbst wegfallen. Dort wirkt die verklärte Gemeinde bekehrend und hülfreich auf die außer ihr befindliche Menschheit. Hier ist die von Abraham stammende, in Christo vollendete Gemeinde, nachdem alle diejenigen in sie einverleibt sind, welche

---

[966]) Hengstenberg II. 2. S. 56. [967]) ders. S. 47. [968]) Ebrard S. 539.

Gott in der schlüßlichen Scheidung von Gut und Bös des Lebens werth geachtet hat, zur abgeschlossenen Menschheit Gottes geworden.

So das Buch der Gesichte, welche dem Jünger, den der Herr lieb hatte, zu einer Zeit gezeigt worden sind, als die Wiederoffenbarung Christi angefangen hatte, auf sich warten zu lassen[969]). Denn wenn auch das Gericht, welches über dasselbe Geschlecht des jüdischen Volks ergangen war, das Jesum verworfen hatte, seiner Weissagung vom Ende des gegenwärtigen Weltlaufs zur kräftigsten Bestätigung diente; so trat doch eben damit die schlüßliche Erfüllung derselben, da sie begonnen hatte, ohne sich fortzusetzen, in desto ungewissere Ferne. Was nun Daniel's und Sacharja's Offenbarungen für jene Zeit gewesen sind, wo die Wiederherstellung Israel's in sein Land, von welcher die Propheten gesagt hatten, geschah und doch auch nicht geschah, eben das waren die johanneischen für diese Zeit. Sie lehrten, daß es doch alles kommen wird, was die Schrift und was Jesus selbst vorhergesagt, aber auch, was alles zuvor noch geschehen muß, ehe es kommt, nachdem nun die letzte Drangsal des Volkes Israel und der Gemeinde Gottes aufs Neue wieder hinausgerückt ist. Zu dem Ende finden wir in diesen Gesichten alles zusammengefaßt, was irgend zuvor über den Ausgang der Dinge geweissagt worden, so daß sich die Schriftmäßigkeit unsers letzten Lehrstücks vorzugsweise nach seiner Übereinstimmung mit diesem jüngsten Buche der neutestamentlichen Schrift bemißt.

Dieß gilt schlüßlich auch noch von den letzten Sätzen des Lehrstücks. Fragt man nämlich nach einem richtigen Grunde der Hoffnung für diejenigen, welchen Christus bei Leibes Leben nicht kund geworden, so bietet uns Johannes einen solchen in der Thatsache, daß jene endliche Scheidung von Gut und Bös nicht alle, welche bis dahin außer der Gemeinde Gottes sind, dem zweiten Tode überantwortet. Dagegen ist weder in diesen Gesichten noch sonst in der Schrift davon etwas wahrzunehmen, daß den Menschen nach ihrem Ableben Christus gepredigt werde, geschweige, daß auch noch jenseit der Neuschaffung der Welt eine Wirkung zur Buße zu erwarten stände. Es ist nicht an dem, daß die ewige Verdammniß der bis dahin Unbußferti-

969) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg S. 307 ff.

gen und die endliche Seligkeit aller Erschaffenen nur für zwei gleichberechtigte Hypothesen zu gelten hätten[970]). Nach der Schrift ist mit der Neuschaffung der Welt die zwischen Gott und dem Menschen sich begebende Geschichte zu Ende. Gleichwie Gott seine Schöpfung einst zu Ende gebracht hat und fertig damit war, als er den Menschen geschaffen hatte; so ist dann die Geschichte zu Ende, weil seine Menschheit vollendet ist. Jenseit dieses Abschlusses ist Gott seiner in Christo geeinigten Menschheit Alles in Allen. Die aber außer Christo geblieben, sehen weder einer neu beginnenden Heilswirkung noch einer allmähligen Vernichtung[971]), sondern lediglich der endlosen Fortdauer ihres zweiten Todeszustands entgegen. Was mit dem Einen und mit dem Andern gesagt ist, bleibt uns nicht hier erst zu erörtern. Wir können unsern Schriftbeweis für das letzte Lehrstück schließen, und zwar, wie ich hoffe, mit der guten Zuversicht, den Umfang, Inhalt und Ausdruck desselben von der ganzen Schrift bezeugt gefunden zu haben.

Hiemit ist aber die Aufgabe, welche ich mir gestellt, überhaupt zu Ende. Meinem Herrn und Heilande zu Ehren habe ich sie mir gestellt: möge nun meine Lösung derselben seiner Gemeinde zu Dienst seyn! Sie wäre es, wenn sie auch nur eine richtigere Beantwortung der Frage, was es um den Schriftbeweis sey, veranlaßte; ja dann gerade wäre sie es am allermeisten: daher ich zum Schlusse um das Eine bitte, daß man nicht über den Fehlern meines Lehrganzen oder meiner Schriftauslegung diese Frage wieder vergesse oder in den Wind schlage. Gott aber erhalte uns sein heiliges theures Wort und uns bei demselben in Ewigkeit! Amen.

---

970) gegen Nitzsch System der christl. Lehre S. 417. 971) gegen Rothe theol. Ethik II. S. 332.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: July 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

AUG 1958

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 226 373 7